PROTÉE

revue internationale de théories et de pratiques sémiotiques

volume 36 numéro 2 • automne 2008

Collaborateurs

Pierluigi Basso Fossali Denis Bertrand Maria Giulia Dondero Jacques Fontanille

Angèle Kremer-Marietti Sandra Laugier Louis Panier

iconographie Elmyna Bouchard

hors dossier Anne Beyaert-Geslin

Éthique et sémiotique du sujet

sous la responsabilité de Maria Giulia Dondero

PROTÉE paraît trois fois l'an. Sa publication est parrainée par le Département des arts et lettres de l'Université du Québec à Chicoutimi. Ce département regroupe des professeurs et chercheurs en littérature, en arts visuels, en linguistique, en théâtre, en cinéma, en langues modernes, en philosophie, en enseignement du français et en communication. **PROTÉE** est subventionnée par le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, la Fondation de l'Université du Québec à Chicoutimi, le Programme d'aide institutionnelle à la recherche, le gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide aux publications, l'Institut de recherches technolittéraires et hypertextuelles et le Département des arts et lettres de l'Université du Québec à Chicoutimi.

Directeur : Nicolas Xanthos. Adjointe à la rédaction : Michelle Côté.
Conseiller à l'informatique : Jacques-B. Bouchard. Secrétaire : Christiane Perron.

Responsable du présent dossier : Maria Giulia Dondero.
Page couverture : Elmyna Bouchard, *Variation pulsative nº 1.* Eau-forte, 50 x 66 cm, 2005.

Comité de rédaction :
Frances FORTIER, Université du Québec à Rimouski
Bertrand GERVAIS, Université du Québec à Montréal
Marie-Pascale HUGLO, Université de Montréal
Joanne LALONDE, Université du Québec à Montréal
Josias SEMUJANGA, Université de Montréal
Johanne VILLENEUVE, Université du Québec à Montréal
Nicolas XANTHOS, Université du Québec à Chicoutimi

Comité Conseil international :
Anne BEYAERT-GESLIN, Université de Limoges
François JOST, Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III)
Eric LANDOWSKI, Centre national de la recherche scientifique
Louise MILOT, Université du Québec

Comité de lecture * :
Jacques BACHAND, Université du Québec
Robert DION, Université du Québec à Montréal
Mustapha FAHMI, Université du Québec à Chicoutimi
Gillian LANE-MERCIER, Université McGill
François LATRAVERSE, Université du Québec à Montréal
Jocelyne LUPIEN, Université du Québec à Montréal
Anne Martine PARENT, Université du Québec à Chicoutimi
Paul PERRON, Université de Toronto
Fernand ROY, Université du Québec à Chicoutimi
Lucie ROY, Université Laval
Paul SAINT-PIERRE, Université de Montréal
Gilles THÉRIEN, Université du Québec à Montréal
Christian VANDENDORPE, Université d'Ottawa

* La revue fait aussi appel à des lecteurs spécialistes selon les contenus des dossiers thématiques et des articles reçus.

Administration : PROTÉE, 555, boul. de l'Université, Chicoutimi, Québec, Canada - G7H 2B1, téléphone : (418) 545-5011, poste 5396, télécopieur : (418) 545-5012. Adresse électronique : protee@uqac.ca. Site Web : www.uqac.ca/protee. Distribution : Presses de l'Université du Québec, 2875, boul. Laurier, Sainte-Foy, Québec - G1V 2M2, téléphone : (418) 657-4399. PROTÉE est membre de la Société de développement des périodiques culturels québécois (SODEP). Les textes et illustrations publiés dans cette revue engagent la responsabilité de leurs seuls auteurs. Les documents reçus ne sont pas rendus et leur envoi implique l'accord de l'auteur pour leur libre publication. PROTÉE est diffusée sur Érudit, portail des revues savantes (www.erudit.org) et indexée dans Argus, Klapp, Ulrich's International Periodicals Directory, OXPLUS et dans le Répertoire de la vie française en Amérique.
L'impression de PROTÉE a été confiée à l'Imprimerie Transcontinental.
Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide aux publications pour nos dépenses d'envoi postal Canada.

Envoi de Poste-publications – Enregistrement nº 07979
Dépôt légal : Bibliothèque nationale du Canada, Bibliothèque et Archives nationales du Québec
Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés © PROTÉE 2008

ISSN-0300-3523

revue internationale de théories et de pratiques sémiotiques

PROTÉE

volume 36, numéro 2 • automne 2008

Éthique et sémiotique du sujet

Présentation / *Maria Giulia Dondero* 5

PRATIQUE ET ÉTHIQUE. La théorie du lien / *Jacques Fontanille* 11

LE JUGEMENT ÉTHIQUE : le cas du pardon / *Maria Giulia Dondero* 27

L'ÉMOTION ÉTHIQUE. Axiologie et instances de discours / *Denis Bertrand* 39

ELMYNA BOUCHARD. ILLUMINER LE GRAIN.
Une présentation d'*Annie Lafleur* 51

ÉTHIQUE ET SÉMIOTIQUE DES DESTINS CROISÉS.
La négociation de l'agir sensé entre formes de vie / *Pierluigi Basso Fossali* 59

UNE POSTURE ÉTHIQUE EN DEÇÀ DES VALEURS ? / *Louis Panier* 69

MOI RÉEL / MONDE RÉEL
ou la constitution éthique du moi réel face au monde réel / *Angèle Kremer-Marietti* 79

LA VOLONTÉ DE VOIR. Éthique et perception morale du sens / *Sandra Laugier* 89

Hors dossier

DE LA TEXTURE À LA MATIÈRE / *Anne Beyaert-Geslin* 101

RÉSUMÉS / ABSTRACTS 111 NOTICES BIOGRAPHIQUES 114

POUR UNE APPROCHE SÉMIOTIQUE DES PRATIQUES ÉTHIQUES

MARIA GIULIA DONDERO

Ce numéro de *Protée* souhaite proposer une réflexion sur la description – et la descriptibilité – de la subjectivité par le biais d'une étude sur l'éthique. Ce numéro vise plus précisément un double objectif : tout d'abord, rendre compte d'un changement épistémologique à l'intérieur de la discipline sémiotique, de plus en plus intéressée à analyser des pratiques plutôt que des textualités, et, ensuite, décrire comment ce changement épistémologique est fondamentalement lié à une nouvelle approche du sujet humain. Comme le postule la majorité des textes recueillis ici, le sujet ne se caractérise plus seulement comme une *position syntaxique* à l'intérieur d'une narration clôturée, mais il est analysé en tant que *subjectivité pleine* en train de se constituer et de s'interroger sur elle-même. Par le biais d'une étude sur l'éthique, qui est le domaine où la subjectivité se manifeste dans toute sa nature problématique, la sémiotique se confronte aux relations entre le sujet conçu en tant que *produit discursif* et le sujet en tant que *personne* qui agit dans le monde : elle vise en somme à analyser la dynamique identitaire entre l'expérience *in vivo* et l'expérience racontée.

Si la théorie greimassienne des années 1990 a témoigné une attention, même timide, au sujet moral (sujet du devoir-être et des valeurs partagées), aucune attention n'a été consacrée au domaine de l'éthique (sujet du pouvoir-être et de la valence « locale » des valeurs). Plus que tout autre, il demande un point de vue différent par rapport à l'approche de l'immanence textuelle et de la théorie narrative classique, parce qu'il s'agit d'un domaine axiologique qui, par définition, *laisse ouvert le questionnement sur le sens dans le temps*. Ce questionnement sur les *fondements* du sens doit être saisi tout au long des pratiques « en acte » ; pour rendre compte de cette constitution du sens et d'une auto-interrogation constante du sujet éthique sur le bien-être de ses actions et décisions, la sémiotique est censée compléter son point de vue analytique avec des approches herméneutique et phénoménologique.

Toutes ces questions décisives sont traitées magistralement dans l'article de Jacques Fontanille qui ouvre le numéro. Ici, l'auteur affirme non seulement que, pour pouvoir parler d'éthique – sans la réduire à l'idéologie –, il faut choisir un autre niveau de pertinence que celui du texte et aborder la question sous l'angle des pratiques, mais aussi qu'il faut dépasser une analyse limitée aux contenus axiologiques pour aborder l'*ethos*, qui est la forme syntagmatique régulière, reconnaissable et évaluable des pratiques. Fontanille choisit la pensée rhétorique de Perelman pour expliquer comment on peut passer, pour accéder à l'éthique, du paradigme du texte au paradigme de la pratique : les deux schèmes argumentatifs de Perelman que sont la *liaison* et la *dissociation* (déliaison, dans les termes de Fontanille) – qui s'appliquent aux relations entre la *personne*, l'*acte*

et le *discours* –, permettent à l'auteur d'aborder les transformations de l'*ethos*. L'éthique devient pour Fontanille l'ensemble des opérations portant sur les « liens axiologiques » existant entre ces trois instances (*ethos* de l'orateur, scénarisation, argument énoncé) auxquelles Fontanille ajoute l'*objectif* (le résultat) et l'*horizon stratégique* (la pratique sur laquelle l'acte a des retombées). L'auteur explique que la valeur des pratiques éthiques dépend non pas de l'*ethos* de l'opérateur, mais de l'*ethos* de la scène praxique toute entière, c'est-à-dire de la totalité des liens constitutifs de la scène à analyser. Fontanille se consacre à l'identification de la nature et des modulations des liens entre ces instances qui se constituent en totalité : la *rupture*, qui inverse le mode de raisonnement et fait passer de la liaison à la déliaison et réciproquement, d'une part, et le *freinage*, qui affaiblit la liaison ou la déliaison, d'autre part. À travers ces mouvements, Fontanille décrit la « consistance » de la scène, consistance qui assure la reconnaissance (*stabilisation iconique*) et le fonctionnement de la scène praxique. L'« éthologie» se configure enfin comme l'étude des variations plastiques à l'intérieur de la consistance iconique de cette scène dont les variations et tensions mettent à l'épreuve sa « bonne forme ».

Cette réflexion entre en résonance avec les questions présentes dans l'étude de Dondero, qui s'interroge sur la reconnaissance iconique de la pratique éthique et sur les tensions entre fermeture et clôture, entre programmation des actions et impossibilité d'en épuiser le sens. L'article de Dondero thématise en effet la question des forces en jeu à l'intérieur d'une « bonne forme actantielle », notamment à l'intérieur de la scène du pardon. L'auteure part de la problématisation du point de vue requis par la sémiotique pour aborder l'éthique, vu l'impossibilité de la décrire comme une forme dont les bordures des actions sont définies à l'avance – comme c'était le cas dans le paradigme du texte. Les pratiques sont en effet des séries de *solutions stratégiques* en devenir et elles demandent à l'analyste de passer *de la pertinence sémiotique de la configuration à la pertinence de l'activité configurante.* Comme chez Basso Fossali, on postule ici que la pratique assume toujours le statut d'un scénario *décisif* pour quelqu'un et que, au cœur de l'éthique des pratiques, il y a la *décision*, la prise d'initiative d'un sujet.

Ce texte touche différentes questions-clés de la problématique éthique, comme l'autoconscience et l'auto-réflexivité du sujet, mais il rentre aussi dans le vif du rapport entre autoréflexion et institution étant donné qu'il s'agit ici de discuter une pratique qui est tout à fait en dehors de toute pratique, le pardon étant un acte isolé, « surabondant » et paradoxal – qui néanmoins se confronte toujours à des questions institutionnelles. En effet, même si le pardon répond d'une logique de l'hors mesure et de l'excès, l'acte de pardonner est toujours soumis au jugement de l'opinion publique et, par conséquent, en négociation et en conflit constants avec la « finitude » de la justice. Sur la relation entre point de vue du sujet et point de vue de l'institution, l'attention de l'étude est donc portée sur le jugement de la *doxa*; même si l'éthique est un domaine qui se constitue à partir d'une « autorité intérieure », ce n'est pas pour autant qu'elle concerne un discours privé : il faut au contraire une reconnaissance réciproque et publique de la culpabilité, ou du pardon, qui inclue des sujets «tiers» et qui permette d'intégrer dans la mémoire collective les différentes formes de pardon. L'article vise à définir le pardon en le plaçant entre le cadre institutionnel et la recherche, pour tout sujet, du « caractère sensé» de ses propres actions, entre une axiologie conventionnelle et socialisée construite sur les *normes morales* (procédure et protocole) et la perception *locale* de *la valeur* (« sagesse en situation » et dramatisation de la décision *ad hoc*).

L'auteure se consacre enfin à distinguer entre les différentes pratiques de réponses à une offense en décrivant la vengeance, la sanction-réhabilitation, la grâce, l'amnistie et la prescription. Dondero explique comment, à la différence de la prescription et de l'amnistie, le pardon ne peut ni ne doit servir d'instrument

d'oubli ; l'acte du pardon consiste à délier le coupable de son acte, en le considérant comme un « sujet *autre* que celui qui a commis l'acte ».

Cet article non seulement décrit la syntaxe actantielle des gestes du pardon, mais il pointe du doigt le fait que l'efficacité de cet acte *dure*, parce qu'il exige une bonne tenue des valeurs *dans le temps* ; pour cette raison, le pardon ne peut pas être lu comme en opposition temporelle avec la promesse, ainsi que l'ont fait plusieurs chercheurs : le pardon et la promesse concernent une « conservation dans l'échange » entre passé et futur et le pardon, qui nous engage au futur, se configure lui aussi comme une promesse.

L'article de Bertrand porte sur les rapports problématiques entre sens éthique et émotion et vise notamment la construction d'un ordre syntagmatique de relations entre les deux. Le défi de l'article est en effet de montrer que, à la différence de la plupart des paradigmes philosophiques qui fondent une éthologie où le paramètre émotionnel fait figure d'absent (ou bien se caractérise comme un moment de passivation, comme chez Kant), l'émotion est présente au cœur de l'éthique et précisément à trois moments : *à la source de la pensée éthique*, *dans l'exécution même de l'acte* et *dans l'aval du discours*. Bertrand passe à travers l'explication du processus d'individuation du sujet comme il a été décrit par Simondon pour démontrer que l'émotion assure la relation entre le substrat affectif pré-individuel et l'individuation dans le trans-individuel. À travers la conjonction transductive de l'émotion et de l'action, le sujet simondonien dépasse ses propres limites et se relie respectivement au pré-individuel et au trans-individuel. L'émotion est donc au cœur de l'action et du rapport avec l'autre, comme le montre aussi la réflexion de Bertrand sur l'« éthique sensitive » de Jean-Jacques Rousseau, illustrée dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, qui pose le problème de la responsabilité et du refus de l'imputation de l'acte au nom de l'émotion. Cette éthique sensitive nie l'horizon d'une éthique de l'idéalité (le bien/le mal) en faveur d'une éthique de l'altérité qui reconnaît les axiologies comme fondées sur l'émotion. Plus précisément, la prise en compte de la « Sixième Promenade » de Rousseau vise à démontrer que la perspective égocentrée de l'émotion fonde un sens éthique : l'émotion se montre coextensive à l'action elle-même, lui conférant sens et valeur parce qu'elle instaure les conditions d'une co-responsabilité avec l'autre. La relation entre émotion et relation avec l'autre dans l'action est approfondie lors de la description de la passerelle entre éthique et morale, entre le téléologique, fondé sur la réversibilité émotionnelle avec autrui, et le déontologique, fondé sur l'obligation et l'inauthenticité du sentir. La pratique éthique se caractérise en effet comme la fusion du sujet dans son acte : la composante émotionnelle, responsable du lien transductif qui s'établit entre toutes les instances de la scène, assure l'unité du sujet. Dans la conduite morale, au contraire, l'inhérence du sujet à son acte peut devenir répétition et enfin protocole, et c'est là que le sujet se sépare en une pluralité d'instances et se disjoint de lui-même. Bertrand montre de manière très fine le changement de statut de l'émotion du sujet, lorsque celle-ci disparaît et ne laisse la place qu'à l'exécution des normes et à une individualité déviée.

Basso Fossali, tout comme Bertrand, traite la question de l'émotion éthique à partir d'une réflexion sur l'auto-destination et l'auto-réflexion. En effet, comme le constate l'auteur, même si l'éthique est ancrée dans une observation de deuxième ordre, la réflexion éthique retrouve une sémantisation sans monitorage d'elle-même dans les émotions. L'article de Basso Fossali reprend aussi la question épistémologique d'une sémiotique des pratiques qui, trouvant dans l'éthique son axe focal, démontre son irréductibilité à la textualité. Le sens éthique, en effet, ne peut pas se réduire à une configuration textuelle donnée, étant donné que le domaine de

l'éthique concerne une pratique inépuisable de reconfigurations narratives à gérer dans le temps, qui vise à combler l'hétérogénéité de l'expérience. L'éthique est donc définie comme une constante *expérimentation* identitaire et comme la négociation de l'agir sensé qui dépasse les garanties de sens offertes par les domaines sociaux. L'auteur montre que l'éthique, étant subversive par rapport aux rôles identitaires déjà établis, garde une paradoxale affinité avec la *créativité*, créativité qui permet au sujet de chercher une solution « toujours *ad hoc* » « pour reconstruire une commensurabilité entre scénarios d'ancrage de valeurs totalement irréductibles et inconséquentes ». Ce travail de Basso Fossali met au centre de la question éthique la *personnalité* des acteurs sociaux, qui est la capacité à gérer des rôles identitaires divers face à soi-même et face à autrui. Cette personnalité se caractérise non pas à travers la « liberté », qui répondrait déjà d'une idéologie, et donc d'une morale, mais à travers une ouverture enracinée dans l'expérimentation du sens « ultérieurement possible ». La question de la personnalité est donc au cœur de la distinction entre morale et éthique : l'éthique émerge lorsque la suture narrative de la personnalité ne peut pas compter sur des rôles moralisés déjà socialisés ; en effet, la personnalité « ouverte » est toujours mise à l'épreuve (créativité) par les significations expérientielles les plus différentes – qu'elle est censée totaliser. Sur le plan social, l'éthique se dessine pour Basso Fossali à la fois comme une demande constante de traduction entre valeurs et destins différents et comme la constatation du caractère intraduisible des personnalités : la commensurabilité souhaitée entre destins est contrebalancée par une expansion/densification des scénarios identitaires et moraux concurrentiels. Basso Fossali propose une possible solution à cette impasse du sujet éthique : à l'inachèvement personnel, on peut donner comme réponse le *croisement des destins*, bien au-delà de la descendance, de l'héritage familial et national : « le sentiment d'incomplétude peut être comblé à travers la clôture asymptotique de l'asymétrisation individualisante, à travers la vocation de mettre son propre héritage à la recherche d'une "famille" ».

L'article de Panier vise lui aussi à distinguer entre morale et éthique et entre deux modèles de sujet et d'investissement des valeurs. Dans le modèle de la sémiotique classique, axiologie et idéologie déterminent le champ des valeurs où un sujet trouve à se définir ; en revanche, le modèle « éthique » devrait concerner plutôt le sens de l'action et sa fonction dans la constitution d'un sujet : la question éthique concerne en effet le cours d'action par lequel un sujet peut se définir, et pas seulement la *jonction* d'un sujet à un objet de valeur. La problématisation de l'éthique se joue donc entre les valeurs d'objet et les valeurs d'action, valeurs qui se manifestent comme concurrentielles dans un récit-parabole, extrait de l'Évangile de Luc, que Panier choisit pour répondre à la question centrale de sa réflexion : « y a-t-il, en deçà (ou au-delà) de la position des valeurs, une place pour la convocation et l'instauration d'un sujet ? ». Ce récit-parabole manifeste ce qu'il en est du statut des sujets en fonction des rapports aux valeurs investies dans les objets (leur *pouvoir-faire* ou *savoir-faire*), d'une part, et au parcours d'action (l'instauration des sujets et les conditions de leur engagement dans un parcours), d'autre part. Dans la parabole, l'objet engage le sujet impliqué non pas pour sa valeur matérielle, mais pour le statut fiduciaire *décisif* que, par son biais, le sujet engendre avec *autrui*. Le récit choisi par Panier montre, comme le font les articles de Basso Fossali et Dondero, que la pratique éthique est paradoxale : ici, le récit-parabole nous conduit vers un dispositif caractérisé par la *non-valeur* et le *non-signe* de l'objet (l'objet n'est pas convertible en valeur matérielle). Ce dispositif marque l'importance de la singularité d'un sujet *dans l'acte énonciatif qui l'instaure* et d'un système intersubjectif et énonciatif caractérisé par une *rationalité figurale* qui fait écart à la rationalité pratique. Les questions éthiques se caractérisent en effet comme celles qui concernent le point d'émergence des valeurs pour un sujet et la valeur des valeurs. La question éthique *consiste* enfin dans

l'écart entre le statut du sujet par rapport à l'univers de valeurs (idéologique) et le statut du sujet qui se dessine par rapport au parcours en quoi se déploie une pratique, un point d'écart qui dissocie la structure idéologique du signe (où l'objet serait le signifiant de la valeur) des expériences intersubjectives et énonciatives du sujet. Cette tension a également été explorée au sujet de la pratique du sémioticien engagé dans la construction d'une cohérence de discours dont il fait l'expérience. La posture de l'interprète peut être investie d'une compétence *encyclopédique*, qui déploie la signification des objets dans la reconnaissance de réseaux conformes à la sémiotique du monde naturel et qui le fait rester au seuil du parcours de l'interprétation ; la posture de l'interprète peut également se configurer comme *idéologique*, apte à assumer les univers de valeurs à l'œuvre dans le discours qui manifeste la cohérence d'un système de valeurs investies dans des dispositifs narratifs ; mais la posture la plus profonde est celle que Panier définit comme *langagière* (ou *littérale*), selon la définition de Lacan. Paradoxalement, cette posture littérale s'atteste et se joue dans la figure (et en figures), dans un supplément de sens typiquement rhétorique qui dessine un excès et un écart par rapport aux valeurs et aux formes des systèmes axiologiques.

L'article de Kremer-Marietti porte sur les fondements éthiques de la constitution du sujet, sujet qui se caractérise en tant que *moi* à travers la rencontre du *monde* que l'*autre* lui offre. Le rapport à autrui se configure comme un rapport externe d'un *moi* à l'*autre* qui se transforme en un rapport interne au *moi réel* – qui lui permet en même temps d'accéder à une connaissance de l'autre et de sa perspective propre. Dans le *monde réel* de la société, le *socius* (l'autre en tant qu'ami) joue un rôle indispensable dans l'action morale parce qu'il oblige le moi à essayer de distinguer la connaissance de soi proprement dite et l'obligation morale de se connaître afin de s'orienter dans l'action à partir de la connaissance que l'autre a de lui-même. L'éthique se constitue par ce jeu de miroirs qui met en partage différentes « connaissances de soi », en intensifiant les éléments d'échange entre les différentes personnalités ainsi confrontées. C'est pour cela que le rapport à l'autre apparaît non plus comme un rapport externe d'un *moi* à l'*autre*, mais comme un rapport interne au *moi réel*. La perspective éthique est donc au cœur de la naissance du sujet, qui est toujours suscité par autrui : le face à face qui caractérise la formation d'un sujet est déjà profondément éthique. À ce propos, l'auteure décrit la *statique* de la *personnalité* comme reposant sur l'instance de la *réceptivité*, de la *sensibilité*, de l'*émotivité*, qui se dessine à travers une ouverture sensible constante sur le monde et sur autrui. Une *dynamique* de cette personnalité est constituée par des pivots d'ordre éthique qui caractérisent la rencontre du sujet avec le monde, telles la responsabilité et la liberté, et qui nous confrontent depuis le début de notre existence à une *culpabilité fondatrice*. Le sens éthique se caractérise encore une fois comme vécu intérieurement, bien au-delà de ce qui peut être objectivement et socialement constaté. À ce sujet, l'auteure définit le droit comme témoin de la perte de l'innocence et la culpabilité comme fondement du pouvoir politique. En suivant les enseignements platoniciens, l'auteure distingue entre *aidos* – qui se caractérise comme l'honneur, la pudeur ou même la honte, et qui constitue le premier principe apte à nous rendre réflexifs quant à notre mérite – et *dikè*, la justice. Les deux notions sont grandement liées étant donné que la dignité du sujet (autonomie créatrice) dépend aussi des obligations décrétées par la justice. Au cœur de l'éthique demeure en somme une confrontation avec la société et une prise de conscience constante de soi-même.

Enfin, l'article de Laugier propose une profonde réflexion en trois temps sur l'éthique en partant de la seconde philosophie de Wittgenstein. Tout d'abord, il s'agit pour l'auteure de dessiner le projet d'une éthique

« sans ontologie », qui s'occupe d'explorer les pratiques et l'immanence de notre vie ordinaire ; ensuite, il s'agit de caractériser cette exploration à travers la capacité, que le sujet doit acquérir, de saisir ce qui est important et ce qui compte pour lui (*matter*) ; et enfin il s'agit de comprendre la perception morale comme une aventure identitaire.

En partant de l'approche wittgensteinienne qui se fonde sur la constatation qu'il n'y a pas d'objet ou de sujet spécifique de la morale, cette éthique « sans sujet particulier » se caractérise comme une éthique de la perception, qui dépend de notre capacité à voir, à être attentifs et attentionnés envers nous-mêmes et notre expérience : « La capacité à percevoir le détail de la vie ordinaire – saisir "ce qui compte" sur l'arrière-plan de la forme de vie – est un élément central de la compétence morale ». Cette manière d'entendre l'éthique est bien éloignée du champ de la logique et de l'argumentation ; elle se fonde plutôt sur une éducation du sensible. Pour l'auteure, l'éthique se caractérise comme la capacité à une exploration perceptive, sensible et conceptuelle, aux détails et expressions morales qui sont analysables à travers nos pratiques de langage quotidien. Cette étude montre de manière magistrale que la littérature, plus que la philosophie, est le champ d'exploration privilégié de cette éthique parce qu'elle nous permet de nous apercevoir du détachement du détail et du geste sur l'arrière-plan d'une forme de vie. Cet arrière-plan nous permet de *voir* clairement nos actions et les actions d'autrui et d'avoir une perception de ce qui est signifiant pour nous. Cette approche *gestaltiste* en morale fait ressortir une *texture d'être* des sujets qui a à voir non pas avec leurs choix moraux, mais avec « ce qui importe » et qui exprime les différences entre individus. La notion de « texture perceptive de la vie », encore plus précisément que la notion de figure/fond, désigne une réalité instable qui, loin d'être fixée par des concepts, peut être saisie à travers la reconnaissance de l'émergence de gestes, de manières, de styles. L'attention pour les styles de chacun caractérise cette éthique comme une éthique du *particulier*, centrée sur les visions particulières et les « configurations » de pensée des individus.

Cette dimension de la morale se dessine enfin comme aventure de la personnalité à la fois conceptuelle (c'est une manière d'étendre ses concepts) et sensible (on expose toute notre vulnérabilité). Une telle aventure requiert des qualités spécifiques comme celle de l'improvisation morale. La littérature, en ce sens, pousse à la limite nos capacités de compréhension des actions et paroles d'autrui perçues comme incompréhensibles. On retrouve ici le caractère intraduisible entre personnalités et destins, sur lesquels l'article de Basso Fossali s'est arrêté longuement. C'est, en effet, dans ce que Laugier appelle « improvisation morale » et capacité d'arriver à comprendre l'abandon de la part de l'autre du sens commun (que nous percevons comme non-sens de l'autre) qui devrait nous permettre d'être prêts à « *perdre nos concepts* » et nos pratiques pour les projeter *ailleurs*, dans « des contextes nouveaux » qui pourraient nous faire poursuivre l'aventure.

PRATIQUE ET ÉTHIQUE:
LA THÉORIE DU LIEN

JACQUES FONTANILLE

INTRODUCTION: LA PLACE DE L'ÉTHIQUE EN SÉMIOTIQUE

Les recherches sémiotiques, pour des raisons qui sont plus de sociologie des disciplines que proprement épistémologiques, se sont beaucoup occupées d'esthétique et très peu d'éthique. La prééminence des objets «artistiques» dans les corpus préférés des sémioticiens et, plus généralement, le souci d'occuper une position académique dans le champ de la culture «légitime» les ont souvent conduits en effet à mettre en avant la réflexion sur l'émotion esthétique et sur les valeurs qui la suscitent.

Il existe pourtant plusieurs courants sémiologiques ou rhétoriques qui mettent en avant des préoccupations éthiques: on peut évoquer à ce titre, et parmi bien d'autres, la rhétorique générale de Chaïm Perelman, la socio-sémiotique d'Eric Landowski et, dans une certaine mesure, la sémiologie visuelle développée par Fernande Saint-Martin et ses collaborateurs, justement parce qu'elle résiste à une approche strictement esthétique de l'émotion artistique. Dans le même sens, les analyses télévisuelles de François Jost et plus particulièrement le modèle des «régimes de croyance» télévisuels impliquent des considérations plus éthiques qu'esthétiques.

Certes, les justifications épistémologiques du parti pris esthétique ne manquent pas, et la vogue des théories de la perception et de l'esthésie masque en fait trop souvent une prise de position implicite selon laquelle les valeurs sémiotiques seraient exclusivement articulées à partir de notre relation esthétique au monde sensible. Pour ce qui concerne la sémiotique post-greimassienne, le dernier livre écrit par Greimas seul, *De l'imperfection*, ou du moins les interprétations et les exploitations les plus fréquentes qui en ont été faites y sont sans doute pour quelque chose: les exemples qu'il utilise, littéraires et même souvent poétiques, et le style moins aride de ce livre ont encouragé des extrapolations esthétiques, et les commentateurs ont presque tous franchi le pas, par mégarde, entre l'esthésie et l'esthétique. Pourtant, les modalisations qu'il repère, à l'origine de la formation de l'existence sémiotique, les «devoir être» et les «pouvoir être», qui marquent la déhiscence entre le monde tel qu'il se présente et le sentiment d'existence, sont neutres à l'égard de la distinction entre éthique et esthétique.

Cette position épistémologique, reposant en partie sur une approche phénoménologique très individualiste, néglige le plus souvent une dimension essentielle de la signification, la dimension sociale, et plus précisément celle des interactions pratiques ; dans le champ académique anglo-saxon, le relatif déclin de l'ethnométhodologie confirme cette tendance. Les travaux les plus récents de Landowski montrent, *a contrario*, que, dès qu'on se préoccupe des interactions sociales, l'éthique retrouve droit de cité dans les recherches sémiotiques ; certes, Landowski, fidèle à la tradition greimassienne, fait une place importante à l'esthésie, mais il s'agit, en l'occurrence, de l'esthésie qui caractérise précisément le rapport à l'autre, et non la relation avec le monde sensible en général ; on pourrait même avancer, dans cette perspective, que le cas général est l'esthésie du rapport à l'autre, et que la relation avec le monde sensible n'en est qu'un cas particulier : le « monde » est un « autre » parmi d'autres. Landowski apporte la preuve, à sa manière, que les valeurs sémiotiques prennent forme aussi dans le rapport à autrui, et que, dans ce cas, les esthésies gagnent une couleur éthique très marquée [1].

On pourrait aussi avancer une autre hypothèse, de nature plus technique, qui expliquerait la prééminence tacite de l'esthétique sur l'éthique, et qui concerne cette fois la sélection des niveaux de pertinence sémiotique. En effet, l'analyse des effets esthétiques peut se concentrer sans dommage apparent sur les textes-énoncés, puisque, selon une tradition bien établie dans les herméneutiques occidentales, le « texte » a toujours le dernier mot en matière esthétique : le Beau y est objectivement fixé et inscrit, à travers des conditions textuelles de l'effet esthétique, et il suffit de savoir les reconnaître, c'est-à-dire de disposer des instruments d'analyse appropriés pour en faire la description.

Or il en va tout autrement de l'éthique. Certes, on peut se donner une conception strictement textuelle de l'éthique, mais elle sera alors limitée aux contenus axiologiques, qu'ils soient saisis par une analyse isotopique de ces contenus ou à travers les opérations de la modalisation énonciative. Pourtant, cette réduction de l'éthique à l'axiologie et à la modalisation reste insatisfaisante, ne serait-ce que parce qu'on ne sait comment la distinguer de l'idéologie. Rappelons qu'à cet égard, l'idéologie était définie par Greimas comme l'articulation syntagmatique des valeurs et que ses « modèles » sont des « potentialités de procès sémiotiques » [2] : le repérage des isotopies axiologiques et des modalisations énonciatives, dans le texte même, ne saisirait, à ce titre, que l'idéologie du plan du contenu.

Un dernier doute vient enfin à l'esprit, et il tient à la place accordée à la rhétorique dans les réflexions sémiotiques. Passons sur le déni de scientificité et sur l'opprobre que les sciences du langage ont jeté en leur temps sur la tradition rhétorique. Plus intéressante est la sélection que Genette décrivait dans *Figures III* (1973) comme caractéristique de la « rhétorique restreinte ». Car la rhétorique restreinte, même légèrement étendue, ne s'intéresse qu'aux tropes et aux figures, c'est-à-dire, au-delà des inventaires lassants et pédants dont elle est friande, aux valeurs esthétiques (Fontanille, 2003) inscrites dans le texte ; or, ce qu'elle exclut, et qui a particulièrement été mis en évidence par Perelman tout au long de son œuvre, ce sont justement, et *à la fois*, les interactions argumentatives, la pratique persuasive et l'éthique de ces interactions et de cette pratique.

En somme, l'exclusion ou la réduction de l'éthique dans les recherches sémiotiques s'expliquerait aussi par le cantonnement de l'analyse immanente au texte-énoncé : quand la sémiotique approche les phénomènes rhétoriques, elle sélectionne significativement parmi ces phénomènes ceux qui sont saisissables dans l'énoncé et ceux qui relèvent de l'esthétique. *A contrario*, dans la rhétorique générale, les phénomènes qui ne relèvent pas du texte ni de l'esthétique concernent très précisément la régulation des interactions sociales par le discours persuasif.

Pour pouvoir parler de l'éthique sans la réduire à l'idéologie et sans la confondre avec l'esthétique, il faut donc choisir un autre niveau de pertinence que celui du texte, et aborder la question sous l'angle des pratiques. Dans la hiérarchie des « plans

d'immanence » et du parcours génératif de l'expression, comprenant figures-signes, textes-énoncés, objets et pratiques, stratégies et formes de vie (Fontanille, 2007), il faut donc passer aux niveaux supérieurs à celui du texte-énoncé, au moins au niveau des pratiques et des stratégies.

La pratique persuasive et son éthique

Commençons donc par examiner, à l'intérieur même de la pensée rhétorique, comment on passe, pour accéder à l'éthique, du texte à la pratique.

Dans la perspective du faire persuasif et de la production argumentative, la rhétorique propose une théorie générale qui comprend, outre les typologies d'arguments, de *topoï*, de figures et de tropes, des descriptions de procédures et de procédés, et de nombreuses règles pour la construction de l'*ethos* de l'orateur.

Or, la construction et le devenir de l'*ethos* ne peuvent se comprendre qu'à hauteur des pratiques, puisqu'ils outrepassent les limites du discours-énoncé. Si l'on s'en tient à l'acception courante telle que la définit l'étymologie, l'*ethos* recouvre l'ensemble des usages, des coutumes et des mœurs : l'*ethos* serait donc la forme régulière, reconnaissable et évaluable des pratiques.

Certes, même à hauteur des pratiques, le sens commun rechercherait volontiers l'éthique dans les contenus axiologiques qu'elles véhiculent, notamment dans les textes et les discours qu'elles manipulent ou produisent, mais laisserait du coup dans l'ombre leur « forme » propre, notamment ce qui fait qu'on peut y reconnaître et y distinguer des « usages », des « mœurs », des « coutumes » ou des « traditions ». Il nous faut donc définir plus précisément ce qui, dans la forme des pratiques, est plus spécifiquement d'ordre « éthique ».

La rhétorique générale a proposé, sous la plume de Perelman (1988)[3], une des plus remarquables théories stratégiques qui soit, qui permet de définir et de spécifier l'*ethos* argumentatif et qui relève des procédures de la pratique persuasive[4]. C'est ce qu'on pourrait appeler la *théorie du lien*. Perelman, en effet, propose de rendre compte de l'ensemble des stratégies rhétoriques à partir de deux grands *schèmes argumentatifs : la liaison et la dissociation*. Ces deux schèmes s'appliquent à de nombreuses substances argumentatives au niveau du texte-énoncé, dont par exemple les notions (liaisons et dissociations, internes ou externes, dans ou entre les notions). Mais ils s'appliquent avec une puissance heuristique considérable à la *praxis* énonciative en acte, et notamment aux relations, dans les termes mêmes de Perelman, entre la *personne*, l'*acte* et le *discours*.

Et c'est cette même problématique qui permet de poser dans les termes les plus efficaces la question de l'*éthique*, puisque ce sont les *liaisons* et *déliaisons*[5] entre l'acte, la personne et l'argument qui permettent de décrire les transformations de l'*ethos*, les aléas de la responsabilité et de l'imputation de responsabilité et les variations de la force d'engagement énonciatif. Les usages de la persuasion et les manières d'argumenter, selon Perelman, sont donc des figures et des séquences de la liaison et de la déliaison.

Quelles que soient les instances de la pratique qu'ils mettent en relation, ces liens entretiennent toujours un certain rapport aux valeurs, et ce rapport aux valeurs est notamment systématiquement actualisé lors des renforcements et affaiblissements des liens. En somme, la valeur de chaque tactique argumentative est exprimée et actualisée, et par conséquent principalement appréciable, à partir de ces modulations des liaisons et déliaisons. Les liens argumentatifs, selon Perelman, sont donc *des liens porteurs d'axiologie*.

On propose ainsi de définir l'éthique, dans un premier mouvement de généralisation, au-delà du cas particulier des pratiques argumentatives, du point de vue du fonctionnement syntagmatique des pratiques sémiotiques : ce sera *l'ensemble des opérations portant sur ces « liens axiologiques »*.

L'éthique des pratiques s'apprécie donc non seulement, d'un point de vue sémiotique, à travers les contenus véhiculés et les croyances affichées en tant que tels, mais aussi à travers les procédures et les stratégies de liaison et de déliaison, et, globalement, à la forme reconnaissable des manipulations

axiologiques qu'elles induisent. Les contenus axiologiques relèvent encore du niveau de pertinence du texte, alors que les opérations syntagmatiques impliquent la pratique toute entière. Nous pouvons à cet égard fixer les choses en distinguant deux approches complémentaires de l'éthique : (i) une approche textuelle, sémantique et paradigmatique, qui accède à l'éthique par une analyse isotopique et qui propose des « systèmes de valeurs » polarisés positivement et négativement ; et (ii) une approche praxématique et syntagmatique, qui accède à l'éthique par une analyse des variations internes des processus pratiques.

Dans la perspective que nous avons choisie, nous rechercherons l'éthique sur la dimension *syntagmatique* des pratiques, tout spécialement dans les variations de l'*ethos* des pratiques. En faisant ce choix, nous réduisons volontairement mais provisoirement l'éthique à la « bonne forme syntagmatique » des pratiques, c'est-à-dire à une sorte d'éthologie des interactions sociales et des conduites pratiques.

Mais encore faut-il être en mesure de spécifier cette « forme syntagmatique ». En effet, les liaisons et déliaisons de Perelman, en tant que procédures, affectent, on l'a déjà signalé, aussi bien les relations sémantiques entre notions ou entre parties de notions (donc dans le texte) que les relations entre acte, personne et argument (donc dans l'ensemble de la pratique, texte compris). La « forme syntagmatique » de la pratique doit donc être délimitée, et ses relations constitutives, circonscrites : la limite est celle de *la scène prédicative élémentaire de la pratique* et ses relations constitutives, celles qui assurent la consistance de cette scène (des actes, des actants et des propriétés des actes et des actants).

Notre propos est donc maintenant entièrement circonscrit : (i) il s'agit de tenter de généraliser les procédures du faire persuasif à l'ensemble des pratiques, (ii) en limitant l'examen aux schèmes de liaison et déliaison à l'intérieur de la scène prédicative des pratiques. Pour cela, nous devons (a) définir les instances de cette scène élémentaire de la pratique, (b) identifier la nature des « liens » entre les instances et (c) examiner le fonctionnement des *opérations éthiques* portant sur ces liens.

Les instances de la scène interprétative

La « scénarisation » de la pratique

La notion de « scène » est ici utilisée dans l'acception qui a cours en linguistique, notamment dans la syntaxe de Tesnière ou dans celle de Fillmore, celles mêmes à partir desquelles la linguistique moderne et la sémiotique narrative ont pu développer des théories actantielles. D'un point de vue déductif (et formel), la « scène » s'organise autour d'un prédicat et comprend le nombre d'actants (ou « places ») nécessaires à l'actualisation de ce prédicat. D'un point de vue inductif (et perceptif), un événement ou un processus ont lieu, qui affectent un observateur ; ils induisent, dans la perception de l'environnement, une discontinuité qui est aussi une demande de sens, et déclenchent chez le spectateur (qui peut être aussi l'acteur principal) une procédure de délimitation, la « scénarisation » : il agrège, autour de cette discontinuité, un certain nombre d'éléments nécessaires pour en construire le sens, opération au cours de laquelle il rencontre les limites de la pertinence, les « bords » de la scène.

Cette scène ne peut être ni phrastique, ni même textuelle ; il s'agit de la « *scène d'une pratique* ». Sans reprendre ici le débat sur l'immanence et le contexte, signalons seulement qu'une pratique est une « sémiotique-objet » qui peut comprendre (ou non) un ou plusieurs textes-énoncés, ainsi que d'autres éléments non textuels[6]. Dès que ces derniers sont intégrés à la scène d'une pratique (voir *supra*, la « scénarisation »), ils jouent alors des rôles d'actants et de circonstants du prédicat.

Traiter la pratique comme une sémiotique-objet, c'est s'engager à proposer un modèle qui permette d'articuler l'ensemble de ses constituants de manière homogène et cohérente. Concrètement, par exemple, quand la scène d'une pratique comprend un texte-énoncé, ce dernier n'est pas supposé y occuper un statut à part, encore moins central, et le modèle recherché doit lui procurer une place de rang égal à

celui des autres éléments pris en considération. En l'occurrence, la «scène prédicative» est ce modèle qui constitue le noyau définitionnel de la pratique, dans une définition intensive et non extensive dans la mesure où une pratique comprend d'autres éléments que ceux qui constituent la scène *stricto sensu*, notamment des éléments thématiques et figuratifs.

Les quatre instances de la scène persuasive

Concernant la composition de la scène prédicative, la position défendue par Perelman, au sujet de l'argumentation et du point de vue de la production des arguments et du faire persuasif, s'exprime essentiellement à propos de la construction de l'*ethos* de l'orateur, dont le ressort principal est le lien entre l'acte et la personne. Ce lien est discuté sur le fond d'une problématique traditionnelle en philosophie, celle de l'*imputation de l'acte* et de la *responsabilité* de la personne. Dans la perspective rhétorique, ce lien devient un enjeu stratégique et il fait l'objet de diverses manipulations que Perelman ramène globalement aux processus de renforcement et d'affaiblissement des liaisons et déliaisons.

Néanmoins, cette relation, dans la perspective même de Perelman, est incomplète, car, s'agissant des forces de liaisons et de déliaisons qui caractérisent les mouvements énonciatifs de la persuasion, il faut prendre en compte également l'énoncé produit (l'argument), ce qui permet d'examiner aussi les processus de liaison et de déliaison entre, d'une part, l'énoncé et l'acte et, d'autre part, l'énoncé et la personne. Perelman ne distingue pas formellement ces deux types de liens, mais le développement de son analyse les implique.

L'*ethos* de l'orateur est impliqué par le fait même que la proposition qu'il énonce est considérée non pas comme un énoncé universel, mais comme l'acte d'une personne, un acte imputable à un individu et qui puise une partie de sa valeur dans l'identité de cet individu. Du côté de l'auditoire, l'évaluation de l'énoncé proposé implique donc au préalable un calcul d'«imputation» de l'acte argumentatif à la personne de l'orateur; inversement, du côté de l'orateur, la manipulation de la valeur des énoncés proposés est une manifestation de la «responsabilité» de la personne à l'égard de son acte. Mais, bien sûr, au cours du développement argumentatif, la valeur éthique induite par l'utilisation de tel argument rejaillira sur les suivants, et ainsi de suite, grâce à la médiation de l'*ethos* en construction dans la pratique toute entière.

Toujours dans la même perspective, il faudrait encore ajouter une quatrième instance, celle de l'auditeur ou énonciataire, qui non seulement est responsable de l'évaluation de l'*ethos* de l'énonciateur, mais qui, en outre, est un des éléments qui interagissent avec sa construction: en effet, selon que l'énonciataire est traité d'une manière ou d'une autre par l'énonciateur, soit indirectement, à travers le choix des arguments, soit directement, dans la représentation qu'en donne l'énoncé persuasif, l'*ethos* de l'énonciateur varie en conséquence, se renforce ou s'affaiblit, s'améliore ou se détériore.

Mais l'énonciataire ne joue un rôle dans la scène persuasive que dans la mesure où il est lui-même impliqué dans une autre pratique, sa propre sphère d'action[7]. En élargissant la perspective, on dira donc que, si la question de la valeur et de la force des arguments se pose, et si elle implique un autre actant, c'est parce qu'ils sont destinés à transformer une situation, et une croyance, à pousser cet actant à l'action, à infléchir sa décision ou sa position; il s'agit donc d'une axiologie performative, en ce sens que la valeur est dans ce cas actualisée dans les effets produits sur l'énonciataire et sur la scène à laquelle il appartient.

Il serait commode de définir cette autre scène praxique, englobant l'actant partenaire du premier, comme le «référent» de la pratique persuasive; mais une telle conception masquerait ce qui, justement, fait problème, à savoir que la modification de l'horizon référentiel est l'enjeu même de la pratique en cours, et que c'est en raison de cet enjeu que la valeur des énoncés persuasifs peut être appréciée.

De fait, cet horizon référentiel est bien la scène d'une «autre pratique», et la valeur des éléments de la scène persuasive est fonction de leur capacité à

modifier cette autre scène. Au sens strict (Fontanille, 2007), cette connexion entre deux scènes est *stratégique*. La quatrième instance doit traduire ce pouvoir de connexion, entre les deux scènes, et de modification, de l'une par l'autre : c'est l'*horizon stratégique*.

Les instances praxiques

Qu'en est-il maintenant des instances de la pratique en général, au-delà des seules pratiques argumentatives ?

Les deux premières instances propres au faire persuasif (l'acte et la personne, selon Perelman) sont immédiatement généralisables, puisqu'elles correspondent respectivement au « prédicat » central de la scène, et à l'un de ses actants, l'opérateur.

La troisième, l'argument énoncé, est propre aux pratiques dites « discursives », qui comprennent au moins la production d'un texte-énoncé. Ce dernier y joue précisément le rôle de l'actant objet, un objet produit par l'acte et l'opérateur. Ces considérations nous renvoient à la conception classique de la transformation, dont on sait bien que l'actant-objet, au niveau d'abstraction qui est le sien, ne correspond à des « figures-objets » que dans un nombre limité de cas. L'acte praxique ne consiste pas nécessairement en un acte de production d'objets, ni même de conquête d'objets. Il existe des pratiques qui ne visent qu'à la modification d'une situation, ou qui ne visent même qu'à résister à une modification en cours.

Mieux vaudrait, en l'occurrence, comme l'a fait la grammaire des cas en son temps, parler d'« objectif » plutôt que d'objet.

La quatrième instance identifiée ci-dessus, l'« autre scène » qui comprend l'actant partenaire, doit être identifiée à l'ensemble des autres pratiques avec lesquelles la pratique en cours entre en interaction : ce sont justement ces interactions qui caractérisent la dimension stratégique (Fontanille, 2006) et on peut alors invoquer, pour les pratiques en général, un actant qui serait l'« horizon stratégique ».

La composition de la scène praxique peut donc être arrêtée à quatre instances, trois instances actantielles et une instance prédicative :

- l'acte ;
- l'opérateur ;
- l'objectif (qui peut être un « résultat ») ;
- l'horizon stratégique, et notamment l'« autre scène », sachant que cette dernière comprendra également un acte et des actants.

Comme toute composition canonique, celle-ci est soumise à des variations et à des syncrétismes, en particulier le syncrétisme entre l'objectif et l'horizon stratégique, mais comme les cas ne manqueront pas où l'objectif propre à la pratique en cours ne se confond pas avec la gestion des interactions stratégiques, la distinction doit être maintenue. En outre, dans la mesure où l'analyse de la dimension éthique va justement porter sur les relations entre les instances et sur les liaisons et déliaisons qui les affectent, le syncrétisme entre instances est précisément l'un des cas de figure qui intéressent l'analyse éthique, comme phase ultime du renforcement du lien, jusqu'à l'inclusion d'une instance dans l'autre.

Tout comme dans le faire persuasif, la valeur des productions pratiques dépend de l'*ethos* de l'opérateur, mais plus généralement de *l'ethos de la scène praxique*, qui se construit dans les relations entre l'opérateur, l'acte, l'objectif et l'autre scène. L'effet axiologique du lien entre l'acte et les trois autres instances est donc *réciproque*, *interactif* et *cumulatif* : la valeur de la production pratique modifie l'*ethos* de l'opérateur (il est augmenté ou diminué selon que la production est acceptable ou pas, honorable ou pas, etc.) et l'*ethos* de l'opérateur modifie la valeur de sa production, à proportion de sa propre crédibilité, de son autorité, de son engagement, etc.

Le noyau explicatif de cette contagion axiologique est la structure même de la scène prédicative, le prédicat étant au centre, et les autres instances, définies par la nature de celui-ci ; en d'autres termes, c'est en raison de la force de liaison de l'acte même (cette force de liaison que Tesnière appelait la « *valence* », comme pour les électrons autour du noyau atomique) qu'une telle diffusion axiologique peut se

produire entre les différentes instances. Nous y reviendrons bientôt, mais, d'ores et déjà, nous sommes en mesure d'affirmer que l'*ethos* qui nous intéresse est non seulement l'*ethos* de l'opérateur pris isolément, comme chez Perelman, mais aussi l'*ethos* de la scène pratique dans son ensemble, c'est-à-dire l'*ethos* qui se dessine dans la totalité des liens constitutifs de la scène.

La nature des liens entre instances

1) L'acte et sa « valence »

L'acte d'effectuation ne peut se produire qu'en présence des trois instances impliquées : l'actant opérateur, l'objectif et l'autre scène. L'acte *implique* ses actants, comme conditions de possibilité et de réalisation. C'est le résultat de la *scénarisation* globale de la pratique.

D'un côté, le lien avec l'opérateur est construit par des calculs d'*imputation* de l'acte à un actant et les degrés de croyance de cette imputation. Les régimes de croyance associés à ces calculs d'imputation peuvent construire des liens « causaux », « fictionnels », « magiques », etc., selon que les effets sur l'autre scène seront considérés comme directs, indirects, indiciels, symboliques, etc.

De l'autre côté, le lien entre l'acte et l'objectif peut être évalué selon les degrés de la *modalisation existentielle* : l'objectif, en effet, peut être saisi dans la perspective finale de la réalisation, mais aussi dans toutes les phases intermédiaires, comme la virtualisation, la potentialisation ou l'actualisation.

Enfin, d'autres variations sont envisageables, notamment des ellipses ou des syncrétismes d'instances. Comme nous l'a enseigné Tesnière, en effet, les valences prédicatives peuvent être saturées ou non, et les instances peuvent fusionner ou être virtualisées. Nous y reviendrons.

2) L'objectif et le résultat

L'objectif, *a fortiori* quand il est réalisé (voir le résultat), peut comporter des traces de l'acte et des manifestations de l'actant opérateur. À ce titre, il est l'« expression » de l'un et de l'autre.

L'objectif et le résultat *expriment* l'acte chacun à leur manière ; en effet, cette distinction entre les deux modes d'existence de l'actant-objet implique tout particulièrement la confrontation entre les effets « projetés » et les effets « induits », et il s'agit donc, entre autres, d'une problématique principalement volitive. Mais le lien entre les « effets projetés » et les « effets induits » est assuré notamment par un « croire faire », nécessaire à la réalisation de l'acte.

Les « effets projetés » reposent sur les objectifs et les « effets induits », sur les résultats ; les deux, objectifs et résultats, sont la conséquence d'une analyse syntagmatique de l'actant-objet. Leur différence de statut modal (l'un est virtuel ou potentiel, l'autre est actuel ou réel) implique *ipso facto* une différence de contenu, en même temps qu'une solidarité inaliénable ; le résultat ne peut être apprécié qu'en fonction de l'objectif, et, néanmoins, l'écart qui les sépare est irréductible ; l'objectif, en se réalisant, se déplace, s'appauvrit ou se complexifie ; inversement, le résultat ne réfléchit jamais complètement l'objectif. Il y a donc, à l'intérieur même de cet actant-objet, un lien interne qui est lui-même modulable ; pour simplifier la présentation générale du modèle, on considérera néanmoins qu'il s'agit d'une seule instance, comprenant des variantes modales.

Par ailleurs, l'objectif et le résultat *expriment* non pas directement l'opérateur, mais son *ethos*, en tant qu'évaluation de sa compétence modale et thématique ; ce lien d'expression induit l'ensemble des problématiques de la véridiction et des stratégies afférentes : une autre croyance est en jeu, un « croire être » qui se manifesterait du fait même de l'actualisation du faire.

3) L'opérateur et son *ethos* propre

Dans la scène prédicative, l'opérateur est caractérisé par une compétence modale, car il est investi par les propriétés modales de l'acte, notamment par le statut existentiel de ce dernier (virtuel, actuel, potentiel ou réalisé), qui se traduit par une modalisation factitive du lien entre acte et opérateur (vouloir, devoir, savoir, pouvoir). Il est

également défini par une compétence thématique, dans la mesure où la thématique de l'objectif (ou du résultat, selon qu'elle diffère ou non de celle de l'objectif) constitue elle aussi un investissement sémantique du sujet. Ce dernier reçoit donc une double détermination sémantique : une *détermination thématique* qui provient de l'objectif et une *détermination modale* qui provient de l'acte.

Cette dimension de l'éthique est la seule dont on trouve trace dans la tradition sémiotique d'inspiration greimassienne, en particulier sous la plume de Daniel Patte : il proposait en effet, dans *Sémiotique II* (1986), de compléter l'inventaire des modalités par celui des *modalités éthiques*, en les fondant sur les modalités déontiques (devoir faire et pouvoir faire, selon lui), associées au croire. Deux systèmes modaux en découlent, celui du « croire devoir faire » et celui du « croire pouvoir faire » ; la déclinaison catégorielle du premier permet de définir l'« engagement », le « détachement », l'« intérêt » et l'« indifférence », alors que celle du second articule quatre types de « sentiments » : les sentiments de « compétence » et d'« incompétence », d'« aptitude » et d'« inaptitude ». Cette proposition n'a pas été reprise, en raison de son caractère mécanique et faiblement heuristique[8], mais elle signale à juste titre un des lieux d'analyse syntagmatique de la dimension éthique des discours.

Globalement, le rapport de l'opérateur à son propre *ethos*, sous ses deux dimensions, modale et thématique, est régi par un troisième type de croyance, celui même que Daniel Patte proposait de réserver au devoir faire et au pouvoir faire : il s'agit de la croyance qui fonde l'assomption éthique (le minimum requis pour pouvoir parler de la « responsabilité » de l'opérateur) ; cette croyance portant sur l'identité thématico-modale est plus ou moins forte ou faible, et les variations d'assomption qui en découlent affectent plus particulièrement les liens internes qui associent les éléments de l'*ethos* entre eux.

Dès lors, l'identité thématico-modale de l'actant peut être soumise à plusieurs types de variations, en trois directions : (i) les unes touchent à la *cohésion* de l'identité (entre parties, entre étapes) ; (ii) d'autres touchent à sa *congruence* (entre la thématique et les modalités) ; (iii) d'autres enfin touchent à sa *cohérence* (dans un parcours praxique global, en fonction, notamment, de la mémoire des pratiques antérieures). Les formes de ces variations sont en partie prévisibles, d'un point de vue syntagmatique, puisque, dans un parcours praxique ou stratégique, la cohésion, la congruence et la cohérence de l'identité peuvent obéir à deux régimes[9] : *le régime « idem »*, pour une identité affirmée par répétition, et *le régime « ipse »*, pour une identité affirmée par persévérance.

4) L'autre scène et l'horizon stratégique

L'autre scène est celle de la pratique (ou des pratiques) que la pratique en cours s'efforce de modifier, ou avec lesquelles elle entre en interaction (la forme minimale canonique de cette interaction peut être une relation entre programme d'usage et programme de base). Le discours politique, par exemple, vise à infléchir les pratiques électorales ; les pratiques liturgiques s'efforcent de présentifier une scène originaire, en général celle d'un sacrifice ; l'interprétation musicale fait de même avec la composition musicale ; la dégustation d'un vin a pour horizon un ensemble de pratiques commerciales, gastronomiques ou classificatoires.

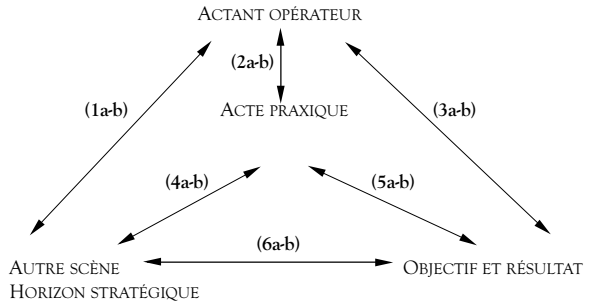
La nature des liens entre les instances de la scène en cours et celles de l'autre scène est difficilement prévisible, et on peut seulement en indiquer quelques cas, à titre d'illustrations. Par exemple, l'opérateur peut se placer dans un rapport d'*identification* avec tel ou tel actant de l'autre scène ; ou encore, l'objectif de la pratique considérée peut être d'extraire et de présenter des règles de fonctionnement de l'autre scène, comme c'est le cas de toute pratique scientifique ; les pratiques thérapeutiques s'efforcent elles aussi de dégager, explicitement ou implicitement, des « lois » et des « normes » qui caractérisent les pratiques du corps au quotidien ; on a alors affaire à une relation de type *méta-sémiotique*.

Globalement, la relation entre les deux scènes oscille entre, d'une part, la *manipulation*, qui

programme les modalisations factitives de l'actant de l'autre scène et installe les rôles passionnels et thématiques adéquats, et, d'autre part, l'*ajustement*, qui agit plus spécifiquement sur les relations spatio-temporelles, sur les harmonies aspectuelles et rythmiques entre les deux scènes[10].

En outre, on peut raisonnablement supposer que la relation entre les deux scènes est régie dans la plupart des cas par leur appartenance commune à une séquence temporelle et narrative, voire à une séquence canonique, où la pratique en cours correspond à l'une des grandes étapes du schéma narratif; mais ces positions canoniques ne constituent qu'un des multiples cas de liaison entre les deux scènes.

Le modèle triangulaire qui se dessine permet donc de rendre compte de l'articulation, entre les trois instances actantielles et l'acte, et de la nature des «liens» que les stratégies rhétoriques auront à renforcer ou à affaiblir:



Nous obtenons ainsi six liens de base, comprenant chacun deux directions, et sur lesquelles portent deux opérations (liaisons et déliaisons), ce qui fait en tout vingt-quatre possibilités.

LA TYPOLOGIE DES LIENS ET DE LEURS VARIÉTÉS

Les six «liens» réciproques de base (les douze directions) doivent maintenant être définis plus précisément:

(1a) L'opérateur vise l'autre scène, celle qu'il doit en fin de compte contribuer à transformer, et il doit pour cela s'en donner une *représentation* transformable: il en identifie les variables et les tensions instables, sur lesquelles faire porter les modifications.

(1b) L'autre scène offre des possibilités de *positionnement stratégique* (identification, schématisation méta-sémiotique, hiérarchisation et enchâssement syntagmatiques entre pratiques, etc.) à l'opérateur.

(2a) La présence de l'opérateur, en tant qu'actant, est requise pour la réalisation de l'acte. Cette condition étant modalisable, et son effet, évaluable, l'opérateur peut de ce fait assumer ou ne pas assumer ses actes interprétatifs et il manifeste ainsi différents degrés de *responsabilité*.

(2b) L'acte est imputable à l'opérateur, et cette *imputation* est elle-même soumise à une modalisation existentielle du prédicat, qui peut être saisi, du point de vue de l'opérateur lui-même, comme virtuel, actuel, potentiel ou réel, et, en fonction de cette modalisation existentielle, l'opérateur, à travers la relation d'imputation, sera lui-même identifié par son vouloir, son devoir, son pouvoir, son savoir ou son croire.

(3a) L'opérateur *exprime* son *ethos* à travers l'objectif qu'il vise et le résultat qu'il atteint.

(3b) Inversement, l'objectif et son résultat *thématisent* l'opérateur.

(4a) L'acte transforme l'autre scène, en modifie les conditions initiales et les équilibres internes; il procède également par *ajustements* spatio-temporels, rythmiques et aspectuels entre la scène à laquelle il appartient et cette autre scène.

(4b) L'autre scène et l'horizon stratégique dans son ensemble offrent à l'application de l'acte praxique une diversité de composants et de «zones d'impact», sélectionnés notamment par *focalisation*.

(5a) L'acte praxique vise un objectif et produit un résultat, mais, en retour, objectif et résultat en sont la condition et le critère de réalisation (en tant qu'actant-objet).

(5b) Inversement, objectif et résultat manifestent l'acte, non seulement comme aboutissement (d'un point de vue aspectuel), mais aussi comme

lieu d'inscription de ses traces. Le lien modulable est donc ici la *rémanence* de l'acte dans son résultat.

(6a) L'autre scène et l'horizon stratégique à transformer sont articulés avec l'objectif et le résultat, dans l'exacte mesure où cette articulation permet d'apprécier l'efficience de la pratique : ces articulations, directes ou indirectes, de même polarité axiologique ou de polarité différente, de renforcement ou d'affaiblissement, caractérisent en effet la capacité du résultat produit par un acte à infléchir significativement (et dans quel sens ?) l'horizon des autres pratiques associées ; le lien modulable est donc celui de l'*efficience*.

(6b) L'objectif adopte à l'égard de l'autre scène des positions stratégiques diverses (méta-sémiotiques, connotatives, fictionnelles, hiérarchiques) visant à renforcer ou affaiblir le lien d'efficience ; comme ces positions stratégiques visent globalement à sélectionner ou à établir la possibilité même d'un ajustement entre les deux scènes, on peut considérer que le lien modulable est dans ce cas un lien de *congruence*.

Les « liens » qui tissent la structure solidaire de la scène praxique sont donc non pas des propriétés *ad hoc*, mais des relations sémiotiques plus générales, qui constituent en somme le réseau conceptuel de la sphère éthique : *représentation, positionnement stratégique, responsabilité, imputation, modalisation, expression, thématisation, ajustement, sélection, rémanence, efficience, congruence* en sont les principaux.

Il est à noter par ailleurs que les théories de la communication [11] font état, traditionnellement, de deux autres types de liens, le « contact » et le « canal ». La communication est un cas particulier des pratiques sémiotiques et, par conséquent, ces deux « fonctions » ne sont pas directement transposables dans la perspective ici adoptée. Le canal n'a pas sa place dans la scène praxique, dans la mesure où, simple support et moyen matériel de l'échange, il correspond, dans l'analyse des pratiques, au substrat sur lequel elles opèrent, notamment quand il s'agit d'opérations qui visent à transformer un segment du monde naturel – et ce substrat appartient aux déterminants figuratifs et sensibles de la pratique, et non à la scène praxique *stricto sensu*.

Il en va tout autrement du « contact », à partir duquel est définie la « fonction phatique ». Le phatique, en effet, est un type de lien spécifique qui se noue entre les partenaires de l'échange et, à ce titre, il peut être considéré comme un cas particulier du lien qui s'établit, dans notre modèle, entre l'opérateur et son horizon stratégique, sachant que, par ailleurs, cet horizon comprend les partenaires de la pratique en cours. Le lien phatique, de nature affective et somatique, est donc un cas d'espèce des relations que l'opérateur entretient avec les autres acteurs engagés dans la même pratique.

MODULATIONS DU LIEN : RUPTURES ET FREINAGES

Les forces de liaison dans la scène praxique

Pour ce qui concerne les principes transposables, les procédures de Perelman (les « schèmes argumentatifs ») sont composées d'opérations classées en deux types : d'une part, la « *rupture* », qui inverse le mode de raisonnement et fait passer de la liaison à la déliaison, et réciproquement ; d'autre part, le « *freinage* », qui affaiblit la liaison ou la déliaison. La « rupture » opère sur les tensions éthiques en les inversant et en les déplaçant ; quant au « freinage », il oppose à la tension principale une tension contraire, il introduit une distance dans un lien, ou un rapprochement sur un fond de déliaison.

Par conséquent, toute la valeur opératoire du modèle sémiotique de l'éthique reposera sur les opérations de freinage et de rupture. Notre objectif, en effet, est d'identifier les phénomènes d'ordre syntagmatique et énonciatif (et non d'ordre sémantico-idéologique) qui produisent des valeurs éthiques. Par ailleurs, nous sommes partis du principe que ces valeurs ne pouvaient être saisies que dans les « mouvements » qui les transforment, dans les modifications des liens, puisque c'est par ces mouvements mêmes que les valeurs éthiques s'actualisent pour les partenaires des interactions. Par

exemple, c'est au moment même où un opérateur s'efforce d'adopter une attitude plus détachée à l'égard de son objectif que ses partenaires peuvent repérer à la fois que quelque chose le relie à cet objectif et qu'il est en train d'en modifier la valeur, voire de falsifier son rapport axiologique à cet objectif. Dans ce cas, c'est un lien d'assomption qui est affaibli.

L'ensemble des douze liens définis ci-dessus, que ce soit dans le sens de la liaison ou dans celui de la déliaison, peuvent chacun faire l'objet de renforcements et d'affaiblissements ou, pour reprendre la terminologie de Perelman, de « ruptures » et de « freinages », ce qui porte les vingt-quatre possibilités envisagées à une infinité de cas de figure et de degrés. Il est question ici non pas de les examiner un par un, mais de préciser leur statut et d'en donner quelques exemples.

On pourrait être tenté de reconnaître, dans les opérations élémentaires, les deux schèmes de base, l'équivalent de la *conjonction* (liaison) et de la *disjonction* (déliaison), transposées à hauteur des pratiques ; allons plus loin : il y a même quelque chose, dans leur définition et dans leurs modes de fonctionnement, qui les apparenterait à l'*embrayage* et au *débrayage*, si l'embrayage et le débrayage pouvaient s'appliquer à tous types de faire, et pas seulement au faire énonciatif[12]. Pourtant, ces ressemblances sont trompeuses, et la réduction qui pourrait en découler, particulièrement fâcheuse. Et il y a à cela plusieurs raisons.

Pour commencer, la liaison et la déliaison opèrent, de manière graduelle, sur des tensions dont elles modifient la force, sur des équilibres qu'elles perturbent ou renforcent, autorisant en cela l'inversion ou la modération des tensions en cours. De ce point de vue, elles se rapprocheraient plus du modèle socio-sémiotique de l'« union » et de la « contagion » selon Landowski (2004), que de celui de la « jonction » selon Greimas (1970).

En outre, contrairement au débrayage et à l'embrayage, et même quand elles affectent des pratiques verbales et énonciatives, la liaison et la déliaison n'opèrent pas entre des plans d'énonciation différents, encore moins entre des scènes d'énonciation différentes, comprenant des actants distincts. Le *brayage* gère principalement la hiérarchie entre plusieurs scènes d'énonciation, ainsi que les « entrées » et les « sorties » de la scène d'énonciation principale, comme chez Benveniste (1966), entre l'énonciation du discours et celle de l'histoire.

A fortiori, s'agissant de pratiques non verbales, non seulement la liaison et la déliaison ne concernent pas les rapports entre plans d'énonciation, puisqu'il n'y a pas « énonciation », mais en outre elles opèrent évidemment à l'intérieur d'une même scène praxique, entre les éléments constitutifs de cette scène, voire, dans certains cas, « à l'intérieur » d'un seul et même actant. Ce n'est que dans le cas de l'horizon stratégique que pourrait être envisagée une relation entre deux scènes distinctes, mais nous avons montré que même cet « horizon » appartient à la scène principale. Les liaisons et déliaisons, par conséquent, telles que nous venons de les circonscrire, ne sont pas en mesure de rendre compte de variations de points de vue, ou de conflits de positions idéologiques, car elles ne sont conçues que pour rendre compte de la dimension éthique.

Il nous faut donc poser l'existence autonome d'un type d'opérations propres à la scène prédicative des pratiques, qui touchent à la force du lien institué par la *valence* (entre prédicat et actants) et par la *sémiose* même (entre expression et contenu). La « force du lien » syntagmatique ne se manifeste que s'il est soumis à des fluctuations ; on sait par exemple, en grammaire phrastique, que certaines opérations de déplacement ou d'extraction sont plus ou moins acceptables, selon qu'elles affectent des liens phrastiques « forts » (dans le noyau prédicatif) ou « faibles » (dans l'entour circonstanciel de ce noyau), et c'est seulement au moment de la tentative d'extraction qu'on peut vérifier la force de liaison qui assure la solidarité entre les éléments de la scène prédicative.

La force de liaison propre à la *valence* est la seule explication possible, par exemple, des variations métonymiques, qui permettent d'évoquer l'une des instances d'une scène prédicative par l'intermédiaire

d'une autre instance : la tension globale entre les valences prédicatives semble se relâcher en production et se rétablir au moment de l'interprétation de la métonymie. Mais cette force ne s'exprime pas seulement dans le discours : il n'y a pas en effet que dans les textes que l'ouvrier s'identifie à son outil, par métonymie ; dans la pratique « *in vivo* » même, il peut s'identifier à son outil, ou à son métier, ou à son atelier ; et même si les implications sont différentes, le principe structurel sémiotique qui sous-tend de tels phénomènes est le même, et ils révèlent tous, et de la même manière, la force de liaison propre à toute scène praxique. La force de liaison propre à la *sémiose* est aussi soumise aux mêmes variations tensives, qui en révèlent la pertinence : dans le théâtre de Ionesco, par exemple, la prolifération répétitive des figures du plan de l'expression, qu'il soit verbal ou objectal, dans le texte ou dans les indications de mise en scène, « vide » le plan du contenu de toute substance sémantique.

La consistance de la scène praxique

La « *force de liaison* » est donc un concept hypothétique, dont on ne peut tester la valeur opératoire qu'en cherchant à la modifier. Il faut par conséquent lui attribuer des conditions d'actualisation qui, à ce qu'il semble, pourraient être au nombre de deux : (i) elle ne se manifeste qu'en raison de la solidarité nécessaire entre les éléments constitutifs d'une scène : en ce sens, elle n'est qu'un autre nom pour la *stabilisation iconique*[13] de la scène prédicative (le produit de la *scénarisation*, voir *supra*) ; (ii) toute modification d'un lien entraîne par compensation la modification d'un ou de plusieurs autres liens et, si ce n'est pas le cas, la stabilité iconique de la scène est compromise, ainsi que le succès éventuel de la pratique en cours ; il y aurait donc à cet égard une « homéostasie » des liens.

Si la *jonction* intéresse les relations entre états, voire entre situations narratives, si le *brayage* concerne les relations entre plans et scènes d'énonciation, alors il faut admettre que les opérations de *liaison* et de *déliaison* touchent à une autre dimension des structures sémiotiques : leur « *consistance* ».

La *consistance* est la force homéomère qui solidarise les parties des structures anhoméomères. L'ensemble des éléments constitutifs des scènes prédicatives sont en effet des parties formant un tout, grâce aux « liens » que nous avons examinés plus haut, mais nous faisons maintenant l'hypothèse d'une solidarité entre tous ces liens, la *consistance* qui assure la reconnaissance et le fonctionnement global de la scène praxique.

Les « ruptures » et les « freinages » éprouvent la consistance de cette totalité, en affectant chacun des liens qui la constituent. La « rupture » transforme une liaison en déliaison (la déliaison est encore un lien, même s'il est négatif) et le freinage affaiblit l'un ou l'autre – à quoi il faudrait ajouter le « renforcement » des liens existants. Ces opérations ne remettent pas en cause l'existence même des liens ni de la scène en tant que telle ; elles jouent de l'« élasticité » de ces liens, pour y faire apparaître des variations éthiques[14].

En somme, l'*ethos* de la scène pratique est un autre nom pour la plasticité de sa forme et de sa stabilité iconique. Et l'« éthologie » que nous visons est une étude de ces variations plastiques, à l'intérieur d'une forme iconique éprouvée mais maintenue.

Quelques exemples

Les figures du « prestige » ou de l'« autorité » contribuent, c'est un exemple classique, au renforcement du lien entre l'acte et l'actant, puisque c'est la compétence ou, plus généralement, l'*ethos* affichés par l'opérateur qui légitiment l'acte. Il faudrait à cet égard distinguer deux formes de la confiance : l'une reposant sur des chaînes de garanties « institutionnelles » et l'autre reposant sur une connivence sociale (à la limite, inter-individuelle) intéressée. Dans le premier cas, le renforcement du lien entre l'acte et la personne est suscité par le nombre et la hiérarchie des garants, hiérarchie réglée par ailleurs dans une institution sociale ; dans le second cas, c'est le lien entre l'opérateur et l'« autre scène », lien fondé sur l'intérêt, qui est renforcé par la charge passionnelle. Bien sûr, dans chacun des cas, l'un des deux liens est renforcé au détriment de l'autre.

Dans ce dernier cas, la collusion entre l'opérateur et l'autre scène, dont le lien est renforcé notamment par l'intérêt, pourra être évaluée négativement, et elle sera alors considérée d'un point de vue éthique comme une « compromission ».

On peut se rapporter, en l'occurrence, aux analyses de Perelman consacrées à la « prévention » : dans les limites de la pratique argumentative, la prévention affaiblit la force des arguments, dans la mesure où la conclusion visée par l'orateur semble pour lui déjà acquise et ne peut être considérée comme résultant de la bonne forme de l'argumentation, encore moins d'une négociation avec l'auditoire. La « vérité » obtenue étant non pas construite dans l'interaction, mais posée implicitement avant même cette interaction, sa valeur en est d'autant affaiblie ; la prévention, en tant que figure argumentative, semble alors manifester, pour l'auditoire, un intérêt personnel trop marqué de l'orateur pour la conclusion qu'il vise : au-delà de la prévention, c'est donc bien la force excessive du lien entre l'orateur et l'« autre scène » qui est en cause.

La compromission agit de la même manière : l'intérêt de l'opérateur, engagé dans la modification ultime de l'autre scène et de l'ensemble de l'horizon stratégique, affaiblit la valeur de sa pratique, ainsi que sa crédibilité dans la réalisation de l'acte principal. En somme, la « morale » sous-jacente, en l'occurrence, voudrait que l'opérateur soit à la fois engagé dans son objectif, mais qu'il ne soit pas le bénéficiaire direct des conséquences de la transformation de l'horizon stratégique. D'autres « morales » préconiseraient le contraire, c'est-à-dire un lien de collusion renforcé avec l'horizon stratégique et un lien affaibli avec l'acte et l'objectif. Dans tous les cas, les variations de l'*ethos* opèrent « à somme nulle », c'est-à-dire que chaque renforcement de l'un des liens se fait au détriment d'un ou de plusieurs autres.

Un des cas typiques de la déliaison ou du freinage de la liaison a déjà été évoqué : c'est celui qui consiste à considérer l'objectif comme « détaché » de son producteur. Bien des débats sur les rapports entre l'homme et l'œuvre, bien des distinctions entre « effets voulus » et « effets induits » reposent sur ce type de freinage, ou postulent même une indépendance radicale entre l'objectif de l'opérateur, et *a fortiori* son résultat et ses prétendues « intentions ». Les jugements de maladresse ou d'inconséquence participent de cette problématique.

S'agissant du lien d'imputation et de responsabilité entre l'opérateur et l'acte, les freinages et les ruptures de la liaison convoquent eux aussi toute une gamme de jugements positifs ou négatifs. La tradition classique française, en valorisant la figure de l'« honnête homme », visait très exactement ce lien éthique d'imputation : l'honnête homme, en effet, est réputé « ne se piquer de rien », c'est-à-dire n'entretenir aucun engagement passionnel particulier avec les actes qu'il accomplit. Il en va tout différemment de l'« homme sans qualité » de Musil ou même du « Swann avant Odette » de Proust, qui n'accordent aucune valeur aux objets qu'ils manipulent et consomment, alors qu'ils sont susceptibles de s'investir intensément dans tous les menus actes qui composent leurs pratiques quotidiennes. Ils entretiennent, en somme, à la fois une relation très affaiblie avec l'objectif et une relation forte avec l'acte. En revanche, l'homme qui ne se pique de rien affecte de n'avoir qu'un lien relâché avec ses actes, tout en assumant ses objectifs.

Mais il existe une autre version du même type de freinage, qui confine à la rupture : c'est celle de l'acte manqué, l'acte qui semble complètement échapper à son auteur. De fait, toute la tradition interprétative de l'acte manqué et du lapsus, notamment celle, analytique, initiée par Freud dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, vise pourtant à reconstituer un lien d'imputation entre l'acte et l'opérateur. Mais il s'agit alors d'une imputation sans responsabilité : rappelons que, dans notre typologie, le lien 2a (opérateur → acte) est celui de la responsabilité et le lien 2b (acte → opérateur) est celui de l'imputation ; dans le modèle canonique de la scène praxique, ils sont réputés inverses et solidaires l'un de l'autre ; dans le modèle analytique de l'acte manqué, le premier est affaibli, voire rompu, et le second est renforcé. On pourrait

même considérer que l'ensemble du raisonnement tenu par Freud, notamment à propos des « obstacles » rencontrés par les intentions de l'auteur de l'acte, exploite lui aussi les figures éthiques du freinage et de la rupture.

Cette analyse nourrit par ailleurs bien des débats judiciaires, puisque l'établissement de ces deux liens inverses est une condition préalable de tout jugement, et que même deux types d'« experts » différents en sont chargés : d'un côté, le lien d'imputation est en charge des enquêteurs (police, etc.) et, de l'autre, le lien de responsabilité est en charge des psychologues ; c'est ensuite au juge qu'il revient d'apprécier l'équilibre entre les deux liens et de prononcer, en préalable à toute décision, un jugement éthique.

Dans la perspective que nous avons adoptée, celle de la syntagmatique de l'éthique, la différence entre le cas de l'homme qui ne se pique de rien et celui des actes manqués tient au traitement inégal des deux directions du lien entre l'opérateur et son lien : dans le premier cas, la responsabilité et l'imputation (2a et 2b) sont également affaiblies, alors que, dans le second cas, la responsabilité (2a) est affaiblie ou suspendue et l'imputation (2b) renforcée, en quelque sorte, par compensation. Cette analyse ouvre une nouvelle piste pour l'étude des freinages et des ruptures : les opérations éthiques, en effet, peuvent renforcer ou affaiblir soit l'ensemble d'un lien, dans les deux directions, soit chacune de ses directions séparément : on peut alors invoquer l'orientation *converse* ou *inverse* des opérations portant sur le lien axiologique.

Quelques articulations majeures de l'éthique praxique

Le principe selon lequel chaque modification d'un lien entraîne une modification d'un ou de plusieurs autres invite à considérer ces phénomènes de consistance comme un ensemble de tensions solidaires entre les liens : la consistance de la scène pratique, en effet, implique un jeu de compensations entre liens, l'ensemble des opérations fonctionnant, comme on l'a déjà indiqué, « à somme nulle ». Ce principe nous permet d'envisager l'*ethos* comme étant celui de la scène pratique toute entière, et non seulement celui de l'opérateur. Toutefois, l'approche holistique, aussi justifiée soit-elle, ne suffit pas, et il faut pouvoir examiner plus précisément la distribution des valeurs éthiques sur chacune des instances de la pratique. Le principe général des tensions de la consistance pourra alors être décliné en tensions locales.

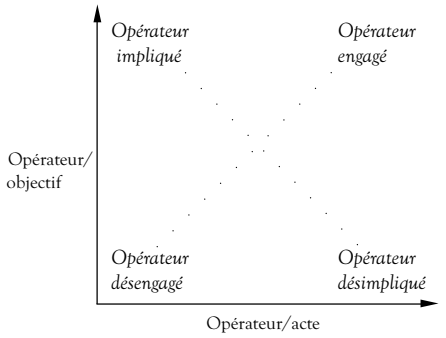
L'exploration systématique des articulations du champ de l'éthique est un vaste projet de recherches, que nous ne pouvons qu'ébaucher ici. La méthode consiste à adopter successivement le point de vue de l'un des trois actants, ou de l'acte lui-même, de manière à pouvoir qualifier les situations éthiques induites par les tensions dont chacun d'eux est le centre organisateur. Notons cependant que cette méthode ne permet pas pour l'instant de rendre compte de manière systématique des opérations inverses portant sur un même lien et que cet aspect des opérations éthiques devra être examiné dans un second temps de la recherche.

Choisissons ici, pour commencer, et dans les limites de cet article, *le point de vue de l'opérateur* : cette réduction provisoire permet d'entamer, d'abord déductivement, la construction du modèle et d'en vérifier ainsi au moins la vraisemblance et la cohérence. On sélectionne donc les trois liens centrés sur l'opérateur :

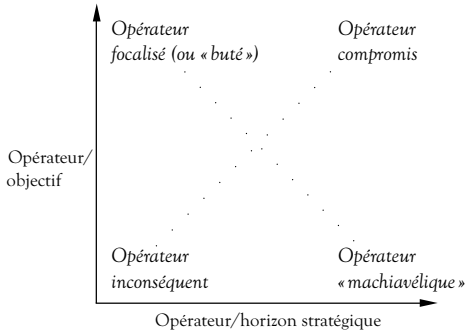
(i) les tensions entre le lien « opérateur/objectif » et le lien « opérateur/acte »,
(ii) celles entre le lien « opérateur/objectif » et le lien « opérateur/horizon stratégique »,
(iii) celles entre le lien « opérateur/acte » et le lien « opérateur/horizon stratégique ».

Il résulte de cette proposition, grâce au déploiement de trois structures tensives, trois typologies complémentaires qui permettent une première ébauche d'articulation du champ de l'éthique praxique.

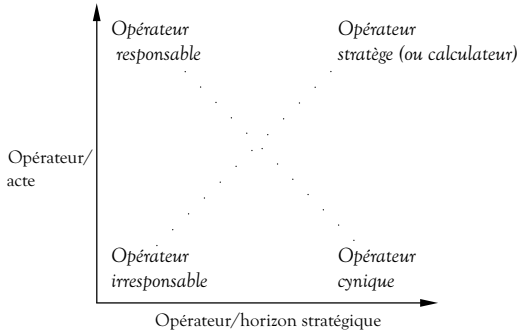
1. Tensions éthiques entre « opérateur/objectif » et « opérateur/acte ».
L'évaluation de la « mobilisation pratique » de l'opérateur



2. Tensions éthiques entre « opérateur/objectif » et « opérateur/horizon stratégique ».
L'évaluation de la « projection » pratique de l'opérateur



3. Tensions éthiques entre « opérateur/acte » et « opérateur/horizon stratégique ».
L'évaluation de la « morale pratique » de l'opérateur



Conclusion

L'étymologie et le sens commun invitent à rapprocher, si ce n'est à confondre, l'*ethos* (mœurs) et la pratique (usages, habitudes, normes, etc.). Une analyse sémiotique plus précise les distingue, pourtant, en limitant le domaine de pertinence à la forme prédicative de la scène praxique et, pour finir, circonscrit le champ de l'éthique *aux opérations portant sur la consistance de cette scène*.

Du point de vue des pratiques, qui semble le plus pertinent actuellement pour caractériser la dimension éthique, celle-ci est donc essentiellement une question de « bonne forme » syntagmatique, pour ne pas dire de « bonnes manières », que les usages concrets mettent à rude épreuve.

En effet, comme bien souvent dans les sciences humaines, la construction d'un modèle ne débouche sur une pratique d'analyse heuristique que si ce modèle prévoit les conditions de sa variation et de sa transgression. Le modèle de la scène praxique et de ses liens axiologiques ne déroge pas à cette règle : d'un côté, la « bonne forme » syntagmatique fournit à la fois les conditions de la *scénarisation*, et donc de la reconnaissance de la pratique en tant que « scène » signifiante, et un référentiel pour l'ensemble des opérations éthiques ; mais, de l'autre côté, ces opérations, les freinages et les ruptures, ont pour vertu principale de pouvoir en tous sens modifier, déformer le modèle, compromettre la stabilité générale de la forme canonique et tester jusqu'à la rupture la consistance des liens qui la constituent.

Notes

1. Landowski (2004 et 2006). Une précision s'impose : Eric Landowski ne distingue pas la dimension esthétique et la dimension éthique, il les fusionne volontairement dans un même déploiement des esthésies interactives.
2. Voir l'entrée « Idéologie » dans Greimas et Courtés (1979 : 179).
3. Toutes les mentions et propositions qui renvoient dans cette étude aux travaux de Perelman font référence à cet ouvrage. Nous ne préciserons pas les pages à chaque évocation de la théorie de Perelman, puisque chacune suppose la connaissance entière de l'ouvrage mentionné.
4. Les « procédures » sont une des formes syntagmatiques de la « praxis », à côté, notamment, des conduites, des protocoles et des rituels. Elles se caractérisent, spécifiquement, par la modalité dominante du « savoir-faire ».
5. Nous préférerons désormais ce dernier terme à celui de « dissociation », utilisé par Perelman.
6. Ce sont ces éléments non textuels qu'on identifie traditionnellement, quand on adopte le niveau de pertinence du texte, comme des éléments « contextuels ».
7. Cette remarque renvoie à la structure de la manipulation, dont le « faire » a pour objet un autre « faire » : A « fait faire » à B quelque chose, et ce « faire quelque chose » est le noyau prédicatif de l'« autre scène ».
8. Daniel Patte justifie le qualificatif « éthique » de ces combinaisons modales par le seul fait qu'« elles jouent un rôle important dans les discours éthiques » ; cela ne suffit pas, évidemment, à fonder une dimension éthique en sémiotique.
9. Voir P. Ricœur (1990) et J.-M. Floch (1995 : 34-41).
10. Voir à ce sujet E. Landowski (2004 et 2006).
11. Voir notamment R. Jakobson (1963 : 213-220).
12. Cette remarque implique, indirectement, que la question de la modalisation (distance, subjectivation, etc.), abusivement limitée, dans les années 1970, à l'énonciation, devrait être traitée tout aussi bien dans une sémantique (et une sémiotique) de l'action (et des passions) : de fait, cette restriction montre bien l'ostracisme dont l'éthique a été victime : en effet, en réduisant par exemple le « détachement » à une attitude énonciative, on peut le décrire en termes de « degré de subjectivité », dans la tradition ouverte par Benveniste ; mais quand le détachement devient celui de n'importe quel opérateur, engagé dans n'importe quelle pratique, et surtout dans une pratique non verbale, il devient difficile de le limiter à un effet de subjectivité, et l'éthique réclame alors sa place.
13. Dans le cas de la pratique communicationnelle, évoquée plus haut, le lien phatique participe lui aussi spécifiquement de la scénarisation et de la consistante iconique de la scène de l'échange. Un dialogue sans lien phatique (et, par conséquent, sans « coopération » énonciative) est alors considéré comme inconsistant, non reconnaissable, voire paradoxal, comme en témoigne le sens commun dans l'expression « dialogue de sourds ».
14. On pourrait faire la même analyse de la plupart des tropes : de même que les déplacements métonymiques remettent en cause non pas les relations structurelles propres à une scène ou à une situation donnée, mais la consistance des liens qui lui donnent forme, on pourrait dire tout autant que les « substitutions » métaphoriques ne provoquent pas de véritables « ruptures d'isotopie », mais se contentent d'éprouver l'élasticité du lien qui constitue l'isotopie.

Références bibliographiques

BENVENISTE, É. [1966] : *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Paris, Gallimard.

FLOCH, J.-M. [1995] : *Identités visuelles*, Paris, PUF.

FONTANILLE, J. [2003] : « Valeurs rhétoriques », *Tópicos del Seminario*, nº 8, Puebla, Mexique ;

——— [2006] : « Pratiques sémiotiques : immanence et pertinence, efficience et optimisation », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, nº 104-105-106, Limoges, PULIM, 13-73 ;

——— [2007] : « Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence du plan de l'expression dans une sémiotique des cultures », dans J. Alonzo, D. Bertrand, M. Costantini et S. Dambrine (dir.), *Transversalité du Sens. Parcours sémiotiques*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, coll. « Essais et savoirs ».

GENETTE, G. [1973] : *Figures III*, Paris, Seuil.

GREIMAS, A. J. [1970] : *Du Sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil.

GREIMAS, A. J. et J. COURTÉS [1979] : *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

JAKOBSON, R. [1963] : *Essais de linguistique générale 1*, Paris, Minuit.

JOST, F. [(2001) 2003] : *La Télévision du quotidien. Entre réalité et fiction*, Bruxelles et Paris, De Boeck Université/INA, coll. « Médias Recherches ».

LANDOWSKI, E. [2004] : *Passions sans nom*, Paris, PUF ;

——— [2006] : « Interactions risquées », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, nº 101-102-103, Limoges, PULIM, 7-100.

PATTE, D. [1986] : « Modalités éthiques », dans A. J. Greimas et J. Courtés, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Sémiotique II*, Paris, Hachette, 80-81.

PERELMAN, C. [1988] : *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éd. de l'Université Libre de Bruxelles.

RICŒUR, P. [1990] : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

LE JUGEMENT ÉTHIQUE :
LE CAS DU PARDON

MARIA GIULIA DONDERO

INTRODUCTION

La problématique de l'éthique et du sujet pose au sémioticien des questions épistémologiques décisives. Si la sémiotique, et notamment la sémiotique de tradition greimassienne, veut aborder une telle question, elle doit repenser tout son système.

Nous nous proposons, dans cette étude, d'esquisser tout d'abord quelques propositions générales sur des approches sémiotiques possibles pour la problématique du sujet et des pratiques éthiques et, ensuite, de nous attacher à définir la question de l'éthique et de la morale, ainsi que du pardon et de l'amnistie.

1. PRÉLIMINAIRES SUR LA THÉORIE SÉMIOTIQUE

Nous voudrions nous atteler tout d'abord à la question de la « bonne distance » que le savant, en particulier le sémioticien, doit garder par rapport à l'étude des pratiques et de l'éthique des pratiques – les pratiques qu'il étudie aussi bien que les siennes.

Nous nous sommes déjà interrogés sur la « bonne distance » à garder par rapport à la textualité (Basso Fossali et Dondero, 2006) ; et sans doute la réponse la meilleure était-elle que cela dépend des pratiques de production et d'interprétation spécifiques du texte même (stabilisées en statuts), ainsi que des pratiques scientifiques qui le construisent (le type de regard sémiotique impliqué).

Il est nécessaire que les actes, les actions, les conduites assument une « bonne forme » aux yeux du sémioticien, c'est-à-dire une forme « reconnaissable » (Fontanille, 2006) : pour que cette « bonne forme » apparaisse, il importe de repérer les limites et les bordures des actions dont il est question. Certes, il serait nécessaire de problématiser la manière dont la « bonne forme » apparaît, voire surgit, par rapport à la manière dont nous, sémioticiens, la construisons. Car pour étudier les pratiques, il faut bien repérer l'iconicité qui les caractérise : une iconicité dynamique (Bordron, 1984) qui, du côté subjectal, naît des pertinences que le chercheur ajuste à son regard ; tandis qu'en retour, du côté objectal, les pertinences feront surgir des formants plus ou moins stéréotypés, des récurrences,

etc. Ainsi, dans la recherche sémiotique récente, le regard sur la pratique a réactivé une auto-observation du faire scientifique (Fontanille, 2008). La sémiotique, dès qu'elle sort de l'étude de l'immanence des configurations (et de l'analyse du texte), se trouve face à la problématique même de la sémiotisation. En fait, la nécessité de clôture propre au concept d'iconicité nous rappelle la fameuse nécessité de clôture liée à l'immanence textuelle (Greimas, 1976 ; Greimas et Courtés, 1979). Serait-il donc simplement question d'étudier les pratiques sociales à partir de leur mise à distance, c'est-à-dire de leur textualisation ? Faudra-t-il étudier les pratiques comme des « touts » de signification objectifs, voire objectivés suite à leur description préliminaire ? Nous ne sommes pas vraiment certains que cela puisse se faire sans trahir le projet novateur d'une sémiotique post-greimassienne contemporaine qui se demande si le sens des pratiques est déjà constitué, ou bien s'il se constitue à chaque fois, dans chaque pratique, selon notre faisceau de pertinences et notre expérience du sens en situation. De toute évidence, s'il n'était question que d'étudier les pratiques comme étant déjà constituées, s'il n'était question que de les « textualiser », nous en resterions au paradigme textuel[1]. Au vrai, dans le cas des pratiques, nous avons à prendre en considération un paysage interactantiel au sein duquel nous sommes directement impliqués – surtout si nous voulons problématiser le régime éthique de certaines pratiques socialisées, comme ce sera le cas ici. Telle est la question : pouvons-nous trouver *définitivement* une bonne forme pour les pratiques qui se déroulent et se transforment sous nos yeux, ici et maintenant, et dans lesquelles nous sommes impliqués ? Les limites de l'action sont perpétuellement en mouvement, du simple fait de leur relation constante à d'autres ensembles d'actions, à d'autres ensembles de pratiques et à des points de vue qui s'entrecroisent. En somme, si les pratiques ne sont pas des *effets de présence*, résultant de configurations et de situations objectivées, si elles sont plutôt des séries de *solutions stratégiques* en devenir, nous devons alors passer *de la pertinence de la configuration* (texte) *à la pertinence de l'activité configurante* (pratique). L'adoption de cette deuxième possibilité, c'est-à-dire la dimension stratégique de la situation, change entièrement le point de vue théorique. En effet, dans ce cas, la configuration d'un scénario figuratif passerait par une assomption et deviendrait, par là même, le problème d'un sujet : le problème de s'adapter, de se coordonner à une concomitance / succession de scènes et de pratiques. La pratique deviendrait un scénario *décisif* pour quelqu'un, un fait vécu, assumé par un agent qui progresse par ajustements, qui vise à construire une relation stratégique et tactique à la fois, bref qui construit les événements en acte et y réagit. Ainsi le sens de la pratique ne serait-il pas donné à l'avance, ne se résoudrait-il pas dans une conduite établie ; au contraire, le sens de la pratique serait alors cette recherche de la « bonne forme » dont il est question chez Fontanille (2006). Mais, à présent, la « bonne forme » a une tout autre acception que celle de clôture. Lorsqu'il y a clôture, la « bonne forme » serait quelque chose que l'observateur extérieur, par exemple le sémioticien dans sa pratique scientifique, reconnaît comme des agencements syntaxiques à analyser. Au lieu de quoi, dans le point de vue que nous avançons ici, la « bonne forme » concernerait un observateur interne : le sujet impliqué. Lorsqu'il y a clôture, nous avons une configuration-forme ; lorsqu'il y a implication, comme nous le proposons ici, nous avons *l'acte même de configurer* cette bonne forme. Il faut donc considérer qu'il y a aussi une éthique de la pratique sémiotique !

Souvent, l'interprète est lui-même impliqué dans sa propre pratique, parfois même dans la pratique dont il fait l'interprétation. Il s'agirait, dans ce cas, d'un sujet d'action qui interprète pendant qu'il agit : un sujet qui reconnaît une bonne et due forme à sa propre pratique en acte, par rapport aux projets personnels et collectifs passés et futurs. En d'autres termes : le sujet de la conduite s'autocontrôle. C'est pourquoi les interrogations sur les pratiques doivent rendre compte de l'auto-réflexion des acteurs en jeu, d'une manière parallèle et adéquate au fait que

l'ajustement stratégique garde en mémoire les rétentions et les protensions possibles dans l'acte même de l'*attention*.

Les pratiques deviennent un spectacle en cours pour leurs interprètes, lesquels sont en même temps en train de les construire de leurs propres mains. Par exemple, on peut remarquer qu'il y a des connexions et des segmentations entre les différentes pratiques, de même qu'une « observation » réciproque, qui mettent l'accent sur la sensibilité stratégique des participants. Comme l'affirme Fontanille :

> *La « bonne forme » de la séquence stratégique n'est donc pas seulement une structure objective ; elle doit aussi être* perçue, *et cela implique au moins une compétence des participants : ils doivent être en mesure de réagir à cette bonne forme, ils doivent être* sensibles *à la séquence canonique, sensibles à la valeur qui est associée à la co-segmentation.* (2006 : 65 ; nous soulignons)

Il y a donc, d'une part, une acception de la « bonne forme » qui révèle ce que Fontanille appelle la *programmation* et, de l'autre, une conception de la « bonne forme » comme *ajustement* (*ibid.*), acte de configuration de l'autre et de soi-même. En somme, il y a une bonne forme du côté de l'étendue et une bonne forme du côté de l'intensité[2] et, dans notre cas, de la responsabilité. Ainsi le domaine épistémologique implique-t-il que nous nous posions toujours dans l'interstice entre prévisibilité et optimisation. C'est à la prévisibilité que nous devons la possibilité d'autonomiser les valences par rapport à une accessibilité au sens qui, sans cela, apparaîtrait seulement en acte, c'est-à-dire prise au sein d'une optimisation continuelle. En ce sens, la prévisibilité est une programmation qui rend les valences en acte accessibles et interprétables par anticipation (ou à rebours). La prévisibilité se caractérise par conséquent par la solution qu'elle apporte face à l'hétérogénéité des actions et des points de vue, quand l'optimisation, pour sa part, rend compte de la relation et de l'émergence des instances hétérogènes, de l'irréductibilité et de la négociation qui est toujours à la base d'une approche de la situation communicationnelle.

Par conséquent, les pratiques mobilisent la relation qui s'établit entre le sujet qui les met en acte et le sujet qui les observe et concernent le régime éthique de nos valeurs, la distribution et l'équilibre de celles-ci.

Dans les prochaines pages, nous voudrions donc articuler cette réflexion sur la prévisibilité et l'optimisation aux pratiques intimes du pardonner et aux pratiques institutionnelles et juridiques de l'amnistie. En effet, celles-ci concernent le regard que la victime ou le coupable portent sur eux-mêmes, ainsi que sur l'autre, dans les pratiques de demande et de concession du pardon. De plus, cette relation entre victime et coupable touche directement aux pratiques de sanctions émises par l'opinion publique ou la *doxa*, car c'est cette dernière qui encadre la relation : l'opinion publique construit les frontières entre le pardonnable et l'impardonnable.

Quoi qu'il en soit, il est vrai que la question éthique affecte considérablement les pratiques d'auto-réflexion, les pratiques de construction et de *gestion* des identités impliquées : l'acteur a une certaine manière d'assumer sa propre action à l'égard de son image de soi et de l'identité qu'il rend publique auprès des autres sujets qui s'y rapportent. Dès lors, quant aux pratiques identitaires, il s'agit de savoir comment l'action est ré-embrayée et jugée par le sujet qui l'effectue.

Un distinguo va s'avérer essentiel pour notre étude, celui-là même que rappelle Ricœur dans *Soi-même comme un autre* (1990) : le point de vue éthique se différencie du point de vue moral. Les prescriptions morales semblent s'imposer extérieurement à l'agent : elles dépendent d'un devoir-être et de jugements de fait. L'éthique, en revanche, se pose sous le signe d'un pouvoir-être[3] et des jugements de valeur, de la téléologie de l'action, de l'auto-réflexion et du projet identitaire intersubjectif gardé dans le temps : l'éthique concerne la tenue des projets. Toute détermination de sens éthique passe par son futur et se propose comme orientation destinale, parce qu'elle se projette dans une tenue des valeurs dans les temps et pour les autres. Par conséquent, le problème qui se

pose pour la sémiotique est non plus les conditions de possibilité du sens, mais le *sens comme condition de possibilité* (voir Basso Fossali, 2006).

2. La pratique entre morale et éthique

En suivant le cadre épistémologique que Basso Fossali a dessiné dans son livre *Il Dominio dell'arte*, il nous paraît nécessaire de tracer une autre distinction : établir, d'un côté, la problématique de l'afférence des pratiques à des régimes de sémantisation, tels les domaines ; de l'autre côté, la question de la fondation du caractère, pour ainsi dire, « sensé » des pratiques elles-mêmes. Autrement dit, c'est une chose d'étudier la signification des pratiques selon leur détermination locale, selon un cadre institutionnel (le « domaine ») auquel elles sont afférentes ; c'est autre chose d'essayer de mettre en relief qu'elles ont un caractère sensé pour le sujet directement impliqué dans le dialogue avec soi-même et avec l'autre (caractère sensé de la pratique).

Ainsi, dans le cas de l'amnistie, la pratique se fonde essentiellement sur le droit, sur les institutions gérées par le domaine juridique ; alors que, dans le cas du pardon, le fondement pratique relève davantage du rapport interne à l'acteur en jeu, plus précisément à sa relation entre *soi-idem* et *soi-ipse*[4].

La proposition, toujours en suivant Basso Fossali, serait donc de chercher l'individuation des pratiques, d'un côté, dans le cadre institutionnel qui les règle et, de l'autre, sur la base du « caractère sensé » qu'elles ont pour le sujet pratique. Le caractère sensé d'une pratique ne se donne que lorsque les motivations résistent dans la durée comme *valables* (pour le sujet de l'action) ou qu'elles apparaissent comme *significatives* (pour un observateur externe). Il s'agirait de coupler une axiologie conventionnelle et socialisée construite sur les *normes morales* avec la perception *locale* de *la valeur* (la valeur relevant non pas de la morale, c'est-à-dire de la déontologie, mais de l'éthique, c'est-à-dire de la téléologie – selon la distinction de Ricœur qui propose d'ailleurs de subsumer la déontologie dans la téléologie, la norme morale dans les valeurs locales de l'éthique).

Mais, évidemment, aucun des deux côtés du problème ne va sans l'autre. Il est clair que la fondation problématique du caractère sensé des pratiques est continûment en négociation et même en transformation au sein des pratiques institutionnalisées, où l'on doit recourir souvent à la mythologie, comme c'est le cas dans le domaine juridique (mais aussi artistique, religieux, etc.)[5]. En retour, l'éthique des pratiques n'implique pas seulement des problèmes d'assignation de l'action à quelqu'un : elle doit aussi faire constamment face à une redistribution des valences dans le scénario intersubjectif, incluant également des sujets « tiers » (telle l'opinion publique).

Le domaine de l'éthique est suspendu entre l'institutionnalisation des valeurs et l'autoréglage du sujet agent parce que c'est un domaine qui, par définition, fait en sorte que le sens reste toujours problématique. Comment pouvons-nous juger une action comme bonne, voire heureuse ? Il est certainement aisé de la juger par rapport à un « devoir faire » moral, à des normes, mais « le pouvoir-être » éthique et l'intentionnalité gérée dans la durée demeurent bien plus difficiles à aborder. L'imperfectivité de la clôture sémantique entraîne, pour toute pratique éthique, la nécessité de se « justifier » et, surtout, le devoir de rendre compte de son fondement dans la durée.

Si les normes morales peuvent être bien définies comme des « programmations », les conduites éthiques sont, au contraire, des ajustements constants à ces dernières. C'est dire que, si les pratiques morales sont externes et, pour le dire vite, transcendantes au regard de l'agir singulier, la conduite éthique est immanente à la pratique locale, à la construction de l'agir, à l'ajustement dans la situation. En effet, on trouve des lacunes de sens partout dans notre expérience : entre l'intention précédant la réalisation de l'action et l'intention en acte, d'une part, et les motivations de la continuation de l'agir, de l'autre. Tout cela met la *décision* au cœur de l'éthique des pratiques, c'est-à-dire une négociation de la pratique sur son propre bien-fondé, son « caractère sensé », dans une tension

interprétative qui relie la motivation à la loi. Toute autre, par contre, est la démarche afférente au domaine de la morale, qui aboutit à la procédure et au protocole. Là, l'agir ne réside plus dans une dramatisation de la décision locale, mais il renvoie à des décisions distales dans le temps et dans l'espace.

Exemplifions la distinction entre éthique et morale de la manière suivante : la morale se réclame d'une institutionnalisation qui la rend analysable comme « textualité donnée » et comme programmation ; l'éthique, tout au contraire, est une pratique qui concerne la responsabilité de l'instance énonciative en tant que personne, susceptible d'être étudiée comme pratique d'ajustement. Comme l'a précisé Basso Fossali (2006), le sens de l'agir ne s'épuise pas dans la rationalisation stratégique, puisque, dans les pratiques, l'enjeu n'est pas seulement la transformation des valeurs sous l'égide d'une programmation rationnelle (prévisions, procédures, stratégies, etc.) : l'enjeu est, en effet, la justification (le pourquoi de l'agir, l'intentionnalité) par rapport à un cadre de possibilités ouvertes.

La bonne forme entre programmation et ajustement produit ce que Ricœur (1995) appellerait une « sagesse en situation ». Cela dit, il faut aussi voir que, bien que les notions de personne et d'éthique nous renvoient immédiatement à une nécessité immanente des valeurs, à un régime de valeurs qui tienne en soi, à une autorité intérieure, l'éthique ne concerne pas pour autant un discours privé, silencieux – ce que d'ailleurs nous rappelait aussi Bordron (1984). Dans le régime de l'éthique, un besoin de reconnaissance réciproque existe, telle la reconnaissance réciproque et publique de la culpabilité, ou la reconnaissance réciproque et publique du pardon.

Le domaine de l'éthique ne concerne donc pas uniquement le niveau de pertinence sémiotique du discours. Il y a, en jeu, une source de valeurs et non seulement des valorisations discursives. Dans ce sens, l'action narrée concerne le déploiement imaginaire pour des expériences de la pensée où le jugement moral ne s'exerce que d'une manière *hypothétique*[6].

3. Le pardon et l'amnistie

> *S'il est vrai que la justice doit passer, sous peine que soit consacrée l'impunité des coupables, le pardon ne peut se réfugier que dans des gestes incapables de se transformer en institutions.*
>
> (Ricœur, 2000 : 620)

> *À chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), à chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le « pardon » n'est pas pur – ni son concept. Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible : comme s'il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique.*
>
> (Derrida, 1999)

Le pardon est un bon exemple de pratique difficile à situer et à caractériser lorsqu'on se pose dans l'optique de la morale, c'est-à-dire dans le champ de la jurisprudence et du droit, puisque le pardon renvoie à un « penser/sentir autrement », comme l'affirme Ricœur dans *Le Juste* (1995). La pratique du pardon ne relève pas de la logique de l'équivalence, à l'encontre de l'exercice de la justice ; elle relève plutôt de la logique de la surabondance : quelque chose qui se montre hors mesure, en excès, par rapport à la justice. Cette logique de la surabondance est plus exactement la loi de l'amour unilatéral de la victime, laquelle, face à une demande de pardon, répond par l'affirmative ; et, par là, elle transforme la *haine* et le désir de vengeance en *attention* pour l'autre.

Zilberberg porte son attention précisément sur ce type de pardon, en tant qu'acte de charité, et même de miracle. Il différencie d'abord deux pratiques et deux styles éthiques du pardonner : celui qui relève d'un « parvenir » (logique de l'implication) et celui qui relève d'un « survenir » (logique de la concession)[7]. Les deux cas qui renvoient à la logique de l'implication sont : « pardonner le pardonnable » (c'est le cas de l'*indulgence*) et le « ne pas pardonner l'impardonnable » (c'est le cas de la *sévérité*). Les cas du faire concessif

sont : « pardonner l'impardonnable » (qui relève de la *charité*) et « ne pas pardonner le pardonnable » (c'est le cas de la *rigueur*). Les cas implicatifs relèvent d'un « parce que » qui porte sur des valeurs profanes ; les cas concessifs relèvent d'un « pourtant », ou d'un « bien que », qui porte sur des valeurs sacrées.

Ce qui nous intéresse ici, c'est essentiellement de mettre en relation ces deux possibilités de conduite : l'indulgence et la charité. L'indulgence relèverait d'un pardon institutionnalisé, telle *l'amnistie* ; alors que la charité relèverait d'un pardon plus extrême, absolu, éclatant, sublime, démesuré, comme le dirait Zilberberg ; pour notre part, nous pourrions l'appeler le *pardon héroïque*. À la base du pardon, il n'y a jamais d'institutions, même s'il peut y avoir des retombées sur celles-ci (Ricœur, 1995 : 179). L'acte de pardonner est un appel permanent à la finitude de la justice. Sur le pardon, l'autorité de la loi ne peut décréter, en même temps que la loi devient consciente des limites de son irréversibilité, du risque qu'elle prend toujours d'être inadéquate, partielle, faillible.

Prenons la question de plus haut. Le pardon se donne toujours à l'intérieur d'un processus qui se déclenche avec une offense subie et le désir de vengeance. En effet, Zilberberg (2005) précise que le pardon n'est qu'un *contre*-contre-programme (par rapport au contre-programme de la vengeance) ; alors que le couple vengeance-réparation concerne le « parvenir », le couple vengeance-pardon touche au « survenir ». Dans la vengeance, il y a solidarisation avec l'acte subi, à savoir l'offense ; le pardon, au contraire, est un acte de désolidarisation.

La demande de vengeance doit être assumée par la société : il est nécessaire que la société réponde aux offenses vécues par une personne civile. En ce sens, donc, le procès est une suspension/substitution de la vengeance et la constitution d'une « bonne distance » dans le corps à corps de la querelle. En effet, le procès permet que la vengeance se transforme dans la tentative de réhabilitation du coupable (c'est bien le sens de la sanction). Le procès établit la « bonne distance » entre le méfait, déclencheur de la colère publique et privée, et la punition sommée par l'institution juridique. Alors que la vengeance opère un court-circuit entre deux souffrances (celle de la victime et celle infligée par le vengeur), le procès s'interpose au milieu des deux, en établissant la « bonne distance » (Ricœur, 1995 : 168). Comme l'affirme Ricœur, le juge est « le juste » par excellence : quelqu'un qui doit reconnaître le bon et le bien *pour autrui*. Dans l'acte de juger, le juge/le juste peut suivre deux attitudes : si sa décision dépend de la déontologie de l'obligation, il s'identifie au sujet *légal* ; si, par contre, il opère à l'intérieur du régime de la sagesse pratique, alors il s'identifie non pas au bon ou au légal, mais à l'*équitable*. En fait, on touche à l'équitable lorsque la norme assume le même degré de singularité du cas en question (c'est le cas de la sagesse en situation).

La sanction exigée par l'instance de jugement et la réparation qui y est impliquée sont des pratiques qui exercent une fonction importante de ciment social et civil. La sanction coïncide avec l'exclusion géographique et temporelle des relations publiques. Il s'ensuit que, pour le coupable, la sanction pourrait être ressentie comme un *excès* de distance. Cela étant, le rôle de la réhabilitation devient évident : elle vise à rétablir une *bonne distance* entre le coupable et ses actions passées et futures. Nous voyons bien alors comment les pratiques de la réhabilitation peuvent concerner un ensemble de mesures qui accompagnent l'exécution de la peine et qui visent à restaurer la capacité du condamné à redevenir citoyen ; bref, des mesures qui visent à la réhabilitation d'un *plein droit*. L'accomplissement de l'expiation entraîne l'effacement des culpabilités ; mais il existe aussi des cas d'interruptions de la sanction par les réhabilitations particulières, par exemple à la suite de la reconnaissance d'erreurs judiciaires. Dans ces cas, on rétablit les capacités du condamné en effaçant les culpabilités plus rapidement. L'amnistie, par exemple, qui trouve son origine non pas dans une instance juridique mais bien dans une instance politique, est une sorte d'institutionnalisation de l'oubli. Nous pourrions la définir comme une amnésie institutionnelle (*ibid.* : 178) visant à faire comme si

l'événement ne s'était jamais produit. Quoi qu'il en soit, ni l'*excès de distance* de la sanction – du point de vue du coupable –, ni la recherche de la *bonne distance* de la réhabilitation – du point de vue de la *doxa* –, ni même l'idée d'*effacement* des traces et de la mémoire – du point de vue de la victime – ne peuvent expliquer les pratiques du pardon. Il faut voir en effet que les pratiques de la sanction et de la réparation ont une structure modale qui n'est pas identique à celle des pratiques du pardon. Sanction et réparation sont nécessaires, et même elles sont *dues* à trois rôles actantiels différents, à trois rapports intermodaux. Il n'y a pas que la victime, *à qui l'on doit* la reconnaissance publique de son offense et de son humiliation (*ibid.* : 172) et le rattrapage de son honneur perdu et de sa dignité de personne humaine. La sanction est aussi *due* à l'opinion publique (véhicule, amplificateur et porte-parole du désir de vengeance – en fait la reconnaissance de la culpabilité et la nécessité de la sanction passent par l'opinion publique) : en ce sens la sanction n'a d'efficacité que si elle est rendue publique. En troisième lieu, la sanction est *due* également au coupable (et même, comme le souligne Ricœur, la sanction rejoint sa vraie finalité si elle est reconnue et comprise par celui qui la subit, qui, par là, affirme sa responsabilité, son être de sujet éthique actif).

Évidemment, la situation se complique lorsque le sujet est appelé à se pardonner lui-même, ce qui nous oblige à nous interroger sur la possibilité d'une pratique *intime* et autoréférentielle du pardonner (alors qu'apparemment nous dépendons des autres), ou, au contraire, à nous interroger sur la possibilité d'un pardon collectif. Par exemple, peut-on parler d'accord du pardon de la part d'une famille entière, d'un peuple entier ? Une éthique collective existe-t-elle ? Si le bonheur de l'acte de pardonner exige une reconnaissance réciproque entre la victime et le pardonné-pardonnable, il est alors difficile de songer à un pardon autant intime que collectif, institutionnalisé : tout se passe comme si la publication (au sens de ce qui est rendu public), qui constitue le bonheur du geste, n'assumait sa bonne forme qu'en restant dans les limites fixées par l'intimité et l'institutionnalisation.

Or, si la sanction réparatrice est triplement due, le pardon, lui, n'est jamais dû : il est légitime qu'on refuse la demande de pardon. Et, s'il existe des organes habilités à sanctionner, à réhabiliter, à gracier ou à accorder l'amnistie, il n'y en a aucun qui le soit à pardonner. Qu'une institutionnalisation du pardon n'existe pas signifie que le pardon n'est (et ne devrait être) ni normal, ni normatif, ni normalisant. Dès lors, ne pourrions-nous pas définir le pardon comme une *pratique alternative* à la pratique judiciaire qui se constitue à travers une chaîne d'actes, tels la sanction, la réhabilitation et enfin l'effacement de la culpabilité ? D'ailleurs, le pardon ne doit pas annuler la sanction ni créer l'impunité et l'injustice. C'est pourquoi il ne peut rencontrer la culpabilité frontalement, ni se confronter à elle directement ; en fait, il ne rencontre que le coupable, par une sorte de voie interstitielle. Le pardon ne peut parvenir qu'à délier le sujet de son acte.

Pour résumer, il semble que, d'un côté, nous ayons une vengeance institutionnalisée (sanction-réhabilitation-effacement) qui peut déboucher sur une grâce, une amnistie ou même une prescription des culpabilités ; de l'autre côté, tout se passe comme si nous avions affaire non pas à des formes syntaxiques fixes, mais à des ajustements identitaires et passionnels internes à la personne, à un sujet éthique qui doit décider entre des valeurs hétérogènes concurrentielles. Mais il s'agit là des pratiques d'ajustements qui se donnent à l'intérieur d'un sujet éthique devant décider non seulement entre valeurs hétérogènes concurrentielles (à ce propos, Ricœur parle du tragique de l'action), mais aussi entre normes, et surtout entre le respect dû à la norme universalisante et le respect dû aux personnes et aux situations particulières.

Outre l'effacement des culpabilités permis par la réhabilitation et par l'amnistie, sorte d'oubli imposé, voire d'abus de l'oubli, il existe un autre cas : la prescription. À la différence de l'amnistie qui tend à effacer les traces de l'acte, comme si rien ne s'était

passé, la prescription consiste en une interdiction de considérer les conséquences pénales de l'action commise. La prescription est « un effet du temps », comme le dit le Code civil (art. 2219). Si la réhabilitation et l'amnistie sont un effacement des culpabilités, la prescription concerne leur extinction, à cause de l'irréversibilité du temps :

> *c'est le refus, après un laps d'années défini arbitrairement, de reparcourir le temps en arrière jusqu'à l'acte et ses traces illégales ou irrégulières. Les traces ne sont pas effacées* : c'est le chemin jusqu'à elles qui est interdit.
>
> (Ricœur, 2000 : 610 ; nous soulignons)[8]

À la différence de la prescription, qui libère d'une dette indéfinie, et de l'amnistie, qui oublie la dette, le pardon ne peut viser à effacer la mémoire : il ne peut servir d'instrument d'oubli. Même si son projet consiste à casser la dette, son vrai but est de *défaire le coupable de son acte.* Derrida (1999) affirme en effet que pardonner c'est séparer le coupable de son acte : pardonner au coupable tout en condamnant son acte, c'est pardonner à un sujet *autre* que celui qui a commis l'acte. Or, cette dissociation signifie que la capacité d'engagement du sujet ne s'achève pas dans ses différentes inscriptions et actions dans le cours du monde. Cette dissociation exprime un crédit envers les ressources de régénération du soi. Ricœur dirait que le sujet coupable, par rapport à celui qui a commis un crime dans le passé, est « [l]e même, [...] mais potentiellement autre, mais non un autre » (2000 : 638, n. 45).

4. Le pardon comme pratique intérieure

Nous voici à la question centrale de notre réflexion : quelle est la syntaxe actantielle du geste du pardon ? *Comment* pardonne-t-on ? Nous avons déjà vu dans quelles limites externes on pouvait circonscrire le pardon : d'une part, l'intimité absolue ; de l'autre, le pardon collectif. Mais quel est le geste minimal du pardon ? Quel statut attribuera-t-on, par exemple, au geste intérieur du pardon ? Car ce geste doit bien avoir un minimum d'extension, c'est-à-dire d'occurrence et de manifestation.

Tout d'abord, l'acte du pardon doit être performatif : il doit garantir des effets, impliquer des résultats. Il doit être saisi au sein d'un « théâtre de la valeur » : si des valeurs s'affirment avec le pardon, cela doit se passer sur fond de valeurs *actualisées* par le coupable et par l'opinion publique. À quoi il faut ajouter le « pardonnable », c'est-à-dire des *potentialisations* opérées par la *doxa* et par une mémoire sociale. Ainsi voyons-nous que toute micro-scène d'un pardon particulier se dégage d'un fond : elle se configure sur la macro-scène de la pratique. Mais, par là, toute micro-scène du pardon, où une *doxa* retentit, affecte la *doxa* elle-même et la modifie. De ce fait, celui qui pardonne l'impardonnable non seulement excède ses propres limites mais concède à la *doxa* la possibilité d'aller au-delà d'elle-même : il permet de purifier ce qui est encore impur, dans un geste de renouvellement cathartique transformant la balance du théâtre des valeurs.

Plus généralement, la construction d'une société civile se fonde sur la mémoire et sur l'enchaînement des culpabilités, sur la concertation des valeurs à protéger contre celui qui les a atteintes ; ainsi le pardon de l'impardonnable se pose-t-il comme le dépassement d'une pareille économie de relations, instaurée et gardée en vie par la *doxa*. L'efficacité perlocutoire de l'acte de pardon tient certainement à ce que celui-ci est véritablement para-doxal.

Une autre question essentielle consiste à se demander quelle est la « bonne forme » capable de rendre le pardon reconnaissable par les participants impliqués : il s'agit de la *bonne forme comme ajustement*. En effet, la personne qui demande pardon a besoin d'une manifestation : on ne peut délaisser l'altérité coupable dans l'impondérabilité de l'évaluation. Aussi la société entière, en tant qu'instance d'observation, doit-elle pouvoir reconnaître une bonne forme dans le geste, justement afin de pouvoir s'en imprégner et l'intégrer dans sa mémoire. Sur cette forme du pardon, il nous semble qu'il y a trois types de gestes :

1) le premier est le pardon de type direct, où la victime déclare au coupable « je te pardonne » ;

2) le deuxième concerne non plus les manifestations, les déclarations verbales, mais les comportements : on se comporte comme si l'on avait pardonné ;
3) le troisième est celui des manifestations indirectes, triangulaires, c'est-à-dire lorsque l'on implique des tiers pour affirmer « je lui pardonne ».

En outre, toujours sur cette bonne forme, il nous semble que le pardon, pour qu'il soit efficace, doit se caractériser d'une assomption maximale, et que la déclaration verbale doit être cohérente avec un syncrétisme corporel : la posture, les mimiques, l'intonation doivent être en syncrétisme entre eux et avec les mots prononcés. Tout cela pour qu'il y ait une « vérité » dans le pardon, pour qu'il ne sonne pas faux : pour qu'il produise sa vérité pratique, intersubjective, situationnelle. Mais il existe aussi une bonne forme du pardon qui a une efficacité autoréflexive et qui, dans les faits, coïncide avec ce que Fontanille appelle la « sensibilité à la forme canonique qui est en train de se développer sous les yeux des sujets co-impliqués » (2006 : 65). Par exemple, il peut y avoir un écart entre la déclaration que l'on fait de son propre pardon au coupable et celle qu'on se fait à soi-même ; autrement dit, on peut effectuer un acte public de pardon et sentir que l'on se trompe soi-même, comme si cette concession de pardon était un scandale envers soi. D'ailleurs, le coupable aussi peut ne pas se sentir digne d'être pardonné et considérer le pardon comme un scandale. De la part de la victime qui pardonne, il y a donc non seulement une élaboration de la violence envers soi-même, un travail de deuil, mais aussi une élaboration du pardon accompli, irrémédiablement. Bien que le pardon puisse se manifester ponctuellement dans la sphère publique, son efficacité *dure* pour les deux parties en jeu : celui qui est pardonné met à l'épreuve celui qui pardonne pour voir si le pardon qui a été manifesté localement persiste dans le temps ; mais celui qui pardonne aussi s'interroge sur la persistance de son acte. Le pardon est donc un acte performatif qui institue et exige un sens bien fondé, c'est-à-dire une bonne tenue des valeurs *dans le temps*, ou encore *une isotopie* des valeurs.

Le pardon pose une hiérarchie axiologique qui, pour son anti-économie, domine sur toute l'isotopie des culpabilités. Tout acte non homogène à l'acte de pardonner peut exhumer les culpabilités pardonnées en réaffirmant d'autres isotopies que le pardon avait fait basculer. Si le coupable persiste dans ses actes contre le pardonnant, le pardon peut résister plus ou moins. On se trouvera alors face à un conflit d'isotopies : celles du coupable contre celles du pardonnant.

5. Le pardon et la promesse : une nouvelle lecture

La résistance du pardonnant est intérieure à la logique de l'espoir et, en ce cas, aussi de la promesse. Nous voudrions à ce propos nous écarter un tant soit peu de la position exprimée par plusieurs auteurs qui opposent le pardon à la promesse. Le pardon, contrairement à la promesse, serait ce qui acquitterait du passé et rendrait libre pour le futur. Il répondrait de l'irréversibilité du passé, alors que la promesse serait ce qui gère l'imprévisibilité du futur. François Ost, dans *Le Temps du droit* (1999), caractérise lui aussi le pardon et la promesse par un lien éthique différent dans le temps : lier le passé serait typique de la mémoire, délier le passé reviendrait typiquement au pardon. À son tour, la promesse viserait à lier l'avenir, à dominer le futur sur l'engagement passé. En ce sens, dans la promesse, le sujet est capable de répondre de *soi comme avenir*, de la durée de ses valeurs et du caractère sensé de ses actions, alors que délier de l'avenir serait typique de la remise en question.

La promesse a donc toujours été lue comme une « conservation dans l'échange » entre passé et futur ; et le pardon comme un « sortir de l'échange » entre ces deux temps. Mais, à notre avis, il faut considérer le pardon également comme une promesse : il nous engage, lui aussi, au futur ; il se règle sur l'auto-réflexion de notre geste et sur le comportement d'autrui dans le temps. Non seulement le pardon restaure notre compétence, mais son espoir est toujours lié à la compétence d'autrui : on espère toujours que le beau geste soit cathartique pour

l'autre également qui peut être conduit à une plus forte responsabilité de soi, à une autoconscience majeure.

La « dépense » du pardon est anti-économique. Alors que se passe-t-il lorsque le pardon est mal accordé ? Ou lorsque le pardonnant devient à son tour coupable, c'est-à-dire quelqu'un à pardonner ? Dans cette dernière situation, trois cas nous paraissent envisageables :

1) lorsque l'ancien pardonnant se trouvera à devoir se faire pardonner, son acte de pardon précédent pourra être soumis à une désémantisation totale, et cela en raison de l'enchaînement des culpabilités réciproques et d'un bilan, tout à fait économique, des culpabilités en mémoire ;
2) le coupable sera pardonné en tant que précédemment pardonnant ;
3) le coupable sera pardonné d'une manière absolue et oublieuse.

On a là autant de possibilités de relations intersubjectives entre coupable et pardonnant qui montrent que le pardon peut être en vigueur *dans le temps*, surtout dans le non-basculement des rôles actantiels respectifs de coupable/pardonnant. Au moment où cet équilibre est brisé, l'isotopie du pardon est, dans le premier cas, avilie, annulée, puisqu'on nie ou désémantise la valeur du geste précédent. Dans ce premier cas, on peut douter que le pardon précédent ait jamais été authentique, dès lors qu'il ne dure pas. Dans le deuxième cas envisagé, le pardon est inscrit à l'intérieur de relations où le pardon d'aujourd'hui doit *correspondre* à l'acte précédent (logique de la justice et non de la surabondance du pardon). Ce qui est en vigueur est alors une réciprocité totale des valeurs de type économique : comme tu m'as pardonné, je te pardonne ; nous sommes quittes. Mais cet acquittement par pondération ouvre l'horizon pour des déséquilibres successifs, alors que, dans le troisième et dernier cas, celui du pardon absolu et héroïque, on pardonne la culpabilité de celui qui avait pardonné sans aucun calcul. En d'autres termes, on reproduit l'affirmation d'une isotopie en vigueur, une isotopie libératrice qui s'émancipe de toute économie relationnelle.

Pour conclure

On a souvent rapproché le pardon du don : Ricœur l'a fait, mais aussi Derrida dans son très beau livre *Donner le temps*. Mais, comme nous venons de le suggérer, bien que don et pardon soient des gestes qui sortent de l'économie des relations et du calcul[9] et qui sont tenus ensemble par la logique de la surabondance, ils ne sont pas tout à fait du même ordre. Le don le plus sublime est conçu par Derrida comme sans nom ou sans visage, impersonnel, où le donataire ne doit pas reconnaître le donateur, et encore moins lui être débiteur. Le don le plus parfait qui soit est sans *feed-back*.

Or, nous avons essayé de montrer que, dans la relation du pardon, c'est comme si le vis-à-vis et la co-implication primaient sur tout. Si, dans le cas du donner, la syntaxe d'échange est annulée, le pardon domine l'échange *à l'intérieur* de ce tissu de relations intersubjectives et impose sa hiérarchie de valeurs.

Notes

1. Il serait heuristique d'étudier les relations qui peuvent exister entre le paradigme de la textualisation et le paradigme de la pratique : par exemple, le couplage structurel entre texte et sujet impliqué, entre la compétence des sujets-simulacres inscrits dans le texte et la compétence des acteurs sociaux impliqués, se construit une articulation par la pratique en cours. La pratique devient donc une procédure régulatrice entre simulacres textuels et action en acte. Dans ce sens, les pratiques : a) sont des médiateurs entre production et réception des textes et b) s'offrent à une réinterprétation continue grâce à la re-figuration narrative qu'en font les textes. Voir à ce sujet P. Basso Fossali (2006).
2. Sur étendue et intensité, voir Fontanille et Zilberberg (1998).
3. Sur la distinction entre morale (transcendante) et éthique (immanente), voir Deleuze (1968).
4. Voir à ce propos Ricœur (1990).
5. Le sens, en tant que *transformation*, dépend de la re-sémantisation nécessaire et continue de pratiques qui n'arrivent pas à autofonder leur caractère sensé. Les domaines (par exemple l'art ou la jurisprudence) sont des cadres anthropologiques fortement structurés qui décident des statuts textuels et des régimes de sémantisation spécifiques, car ils sont des médiateurs entre les organisations communicationnelles des valeurs. Le domaine se configure souvent comme une série de dispositifs institutionnels qui règlent la signifiance des pratiques et des statuts par rapport à un fond axiologique. Voir à ce sujet Basso Fossali (2002).
6. Voir à ce sujet Ricœur (1990).
7. Voir à ce propos le texte en ligne de C. Zilberberg (2004).
8. Les crimes contre l'humanité sont considérés comme imprescriptibles et sans limites de temps. Ils rompent avec le principe de proportionnalité qui règle les rapports entre l'échelle des crimes et celle des peines. Voir à ce sujet Jankélévitch (1986).
9. Nous nous permettons à ce sujet de renvoyer au chap. 5 de notre *Fotografare il sacro* (Dondero, 2007).

Références bibliographiques

ABEL, O. (dir.) [1992] : *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement.

ARENDT, H. [(1958) 2004] : *Condition de l'homme moderne,* Paris, Pocket.

BASSO FOSSALI, P. [2002] : *Il dominio dell'arte. Semiotica e teorie estetiche*, Rome, Meltemi ;

——— [2006] : « Testo, pratiche e teoria della società », *Semiotiche,* n° 4, 209-239.

BASSO FOSSALI, P. et M. G. DONDERO [2006] : *Semiotica della fotografia. Investigazioni teoriche e pratiche di analisi*, Rimini, Guaraldi.

BORDRON, J.-F. [1984] : « Introduction », *Actes Sémiotiques,* vol. 7, nº 31 (*Le Discours de l'éthique)*, 5-12.

DELEUZE, G. [1968] : *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit.

DERRIDA, J. [1991] : *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée ;

——— [1999] « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, décembre. En ligne : http://www.hydra.umn.edu/derrida/siecle.html (page consultée le 16 avril 2008).

DONDERO, M. G. [2007] : *Fotografare il sacro. Indagini semiotiche*, Rome, Meltemi.

FONTANILLE, J. [2006] : « Pratiques sémiotiques : immanence et pertinence, efficience et optimisation », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n° 104-105-106, 13-75 ;

——— [2008] : « La sémiotique est-elle un art ? Le faire sémiotique comme " art libéral " », *RS/SI*, vol. 27, nº 1-2 (à paraître).

FONTANILLE, J. et C. ZILBERBERG [1998] : *Tension et Signification*, Liège, Mardaga.

GREIMAS, A. J. [1976] : *La Sémiotique du texte : exercices pratiques*, Paris, Seuil.

GREIMAS, A. J. et J. COURTÉS [1979] : *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome 1, Paris, Hachette.

JANKÉLÉVITCH, V. [1986] : *L'Imprescriptible*, Paris, Seuil.

OST, F. [1999] : *Le Temps du droit*, Paris, Odile Jacob.

RICŒUR, P. [(1990) 1996] : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil ;

——— [1995] : *Le Juste,* Paris, Esprit ;

——— [2000] : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil ;

——— [2001] : *La Traduzione. Una sfida etica* (introduction et trad. de D. Jervolino), Brescia, Morcelliana.

ZILBERBERG, C. [2004] : *Éloge de la concession*. En ligne : http://www.claudezilberberg.net/download/downset.htm (page consultée le 16 avril 2008) ;

——— [2005] : « Les contraintes temporelles du faire éthique », communication au Séminaire intersémiotique de Paris, 14 décembre.

L'ÉMOTION ÉTHIQUE
AXIOLOGIE ET INSTANCES DE DISCOURS

DENIS BERTRAND

INTRODUCTION

Les sentiments de révolte ou d'impuissance, de compassion ou de mépris, d'admiration ou de dégoût, celui du remords jusqu'à la honte et la repentance, ou celui de l'indignation devant le scandale, voilà quelques termes par lesquels s'exprime spontanément le mouvement d'une émotion éthique. Ils renvoient plus directement, pourtant, à la théorie des passions qu'à celle de l'axiologie éthique proprement dite. Et, au sein même de la sémiotique des passions, de tels mouvements affectifs se regroupent dans la séquence finale du schéma canonique, celle dite de la « moralisation », définie comme la réintégration du parcours passionnel au sein des valeurs collectives garantes de la mesure, de la médiété ou de la justesse : passerelle ultime par laquelle ce parcours fait sa jonction avec le champ de valeurs qui nous intéresse ici.

Or, la réflexion sur l'éthique semble confirmer que cet espace axiologique serait faiblement accueillant à l'émotion. Alors même que celle-ci impose sa légitimité au sein de l'esthétique, dont elle constitue le foyer sensible à travers l'esthésie au point que « l'émotion esthétique » a tout d'un syntagme figé, il en va autrement pour l'éthique : l'expression « émotion éthique » garde un caractère paradoxal. De fait, si on se tourne vers les grands paradigmes philosophiques susceptibles de fonder une « éthologie », il est facile d'observer que le paramètre émotionnel y fait figure de grand absent, quand il n'est pas tout simplement disqualifié. Si on reprend la classification proposée par Jacques Fontanille (2007), on constate que ce paramètre est étranger à la configuration de l'*inhérence* de l'opérateur à son acte qui définit l'assomption dans la responsabilité ; on observe qu'il est également étranger à celle de l'*adhérence* à travers la « puissance d'agir » où acte et actant fusionnent, comme il l'est aussi à celle de l'*exhérence* qui caractérise la soumission du sujet de l'action à une instance hétéronome altérant son autonomie. Le paramètre de l'émotion trouve enfin une place dans la seule configuration de la *déshérence*, lorsque la passion vient précisément altérer l'inhérence, ou, si l'on veut, atténuer la responsabilité. Cette relative disqualification se rencontre notamment chez Spinoza, pour qui les passions ont

un caractère fondamentalement inhibiteur parce qu'elles réduisent la disponibilité adaptative, resserrent l'ouverture des liens possibles entre les instances de la scène de l'agir (entre opérateur, acte, objectif, et horizon d'idéalité ou d'altérité), liens dont l'ouverture est seule susceptible de donner un sens éthique à cette scène, les passions affaiblissant en définitive la puissance d'agir.

Et, en effet, les traits fondamentaux qui délimitent la signification éthique semblent contradictoires avec ceux qui caractérisent, en première approche, le champ émotionnel.

Le cadre de la signification éthique est, tout d'abord, celui de la pratique et de la dynamique de l'action quand celui de l'émotion est celui de la rétro-action et d'un « arrêt momentané de la force vitale » (Kant[1]), moment électif de passivation.

Le manque de sens, ensuite, que l'éthique vient combler au sein de l'action est celui d'une visée : il est prospectif, il déborde l'objectif pour lui assigner, comme une plénitude, un horizon téléologique vers l'idéalité (la vie bonne et heureuse par exemple) ou vers l'altérité (chez Lévinas ou, différemment, chez Ricœur), alors que si l'émotion se fonde également sur une absence, sur un vide de sens, celui-ci relève de l'aspectualité, de l'inaccompli ou du sur-accompli, de l'inassignable en tout cas.

En troisième lieu, la subjectivité éthique prend son appui sur la responsabilité du « faire face à » qui a pour effet, comme l'a souligné Fontanille, de « dérégler le fonctionnement égoïste de la conscience », d'« inhiber la complaisance réflexive » (2007 : 17), alors que l'émotion peut au contraire être comprise comme une actualisation de cette complaisance, comme le foyer de sa manifestation, donnant alors au « faire face » une toute autre signification.

On pourrait encore ajouter le primat de la dimension cognitive dans l'éthique si on se réfère par exemple, exemple extrême sans doute, à l'*Éthique de la discussion* de Jürgen Habermas. Chez lui, il s'agit du reste davantage de questions morales, qui concernent le juste et sont décidables au terme d'un processus argumentatif, que de questions proprement éthiques. Il les en distingue d'ailleurs : les questions éthiques ne concernent que les choix subjectifs préférentiels de chaque individu. Habermas dégage les grands traits de cette « éthique de la discussion » (1992 : 16-18) : elle est déontologique puisqu'elle s'intéresse à ce qui fonde la validité prescriptive des normes d'action ; elle est cognitiviste parce qu'elle vise la vérité à travers les questions pratiques ; elle est formaliste parce qu'elle se limite à dégager les principes formels susceptibles de justifier des normes morales ; elle est enfin universaliste parce qu'elle cherche à mettre en place, sur la base de ces principes, des structures de communication dépassant les cadres limitatifs des époques et des cultures. Cette conception conduit donc à élaborer des abstractions par delà les interactions que médiatise le langage (l'agir communicationnel) pour rechercher les conditions, écrit Habermas, d'un « décloisonnement universel des perspectives individuelles des participants » (*ibid.* : 139). On voit ce qui interdit à une telle conception l'intervention d'un paramètre affectif. On pourrait, point par point, opposer les caractères de l'émotion à l'ensemble de ces traits que l'on vient d'inventorier, traits dont la finalité est précisément de décloisonner la perspective égo-centrée de chacun, impérieusement réclamée par le pathémique, et pourtant susceptible, comme on va le voir chez Rousseau, sinon de fonder un sens éthique, du moins de justifier une conduite dans l'action pratique.

Les remarques qui suivent portent donc sur ces rapports problématiques entre sens éthique et émotion, dans une perspective sémiotique, c'est-à-dire à travers la médiation du discours. On n'envisagera pas, ou du moins pas directement, les figures et configurations passionnelles citées plus haut, qui caractérisent divers modes émotionnels de la sanction éthique et dont on pourrait élaborer une typologie. S'agissant de remarques, on ne cherchera pas non plus à proposer un « système » de relations entre éthique et émotion, mais on tentera de caractériser l'émotion éthique selon un certain ordre de composition. Ainsi, on se propose d'appréhender successivement différents statuts de la composante émotionnelle dans

cette relation. Dans tous les cas, ces différents statuts privilégient le débordement du sens de l'action ou du rapport entre acte et actant, selon la dimension téléologique de l'altérité plutôt que selon celle de l'idéalité qui, du reste, semble impliquer moins directement le caractère émotionnel du sujet en raison de la projection – ou du débrayage – qu'implique l'idéalité. Le mouvement de notre réflexion ici correspond à la construction d'un ordre syntagmatique des relations entre éthique et émotion.

En premier lieu, on évoquera l'installation de la composante émotionnelle *à la source de la pensée éthique*, définissant son émergence même et conditionnant la position des valeurs dans l'espace pré-intentionnel du sujet. On fera alors référence, après réflexion sur les propositions de Gilbert Simondon concernant le processus d'individuation, à l'analyse d'Emmanuel Lévinas développée dans *Éthique comme philosophie première*, texte synthétique remarquable d'une conférence prononcée à Louvain en 1982 (1998 : 65-109).

Mais l'émotion peut aussi se manifester *dans l'exécution même de l'acte*, et en affecter le déroulement et la finalité. Dans un deuxième temps, on s'arrêtera donc à l'accompagnement émotionnel de la signification éthique, au cœur de l'action. On s'intéressera alors, pour développer ce point, à l'« éthique sensitive », moteur de la conduite chez Jean-Jacques Rousseau, illustrée notamment par la fameuse anecdote de la « barrière d'Enfer » dans la sixième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, qui pose le problème de la responsabilité et celui du refus de l'imputation de l'acte au nom de l'émotion.

Un troisième lieu de l'émotion éthique pourrait enfin être reconnu *dans l'aval du discours*, dans le mouvement co-énonciatif d'une représentation discursive de l'action. Notre référence ici serait celle du célèbre récit de Robert Antelme, *L'Espèce humaine* (1947), relatant l'expérience des camps nazis. Comment les formes d'écriture de cette expérience extrême proposent-elles, ou imposent-elles, une autre expérience dans la lecture, une expérience qui relève d'une émotion éthique ? Cette dernière séquence ne pourra être développée ici. Elle a déjà été partiellement publiée, dans une autre perspective il est vrai, à propos des rapports entre « expérience et narration » (Bertrand, 2007a).

Ainsi donc, il s'agira de reconnaître des localités du pathémique dans la trame de la signification éthique. Mais, préalablement à cette suite de localisations topiques de l'émotion actuelle au sein de la visée éthique virtualisée, il faut tenter de préciser la définition et le statut de l'émotion elle-même, dans une perspective sémiotique.

1. Émotion, transduction, lien éthique

Ayant à plusieurs reprises tenté de comprendre la signification de la sensibilisation émotionnelle et de sa phénoménalité pour en décrire la syntaxe particulière, nous nous sommes arrêté sur l'analyse de Gilbert Simondon dans *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (1964)[2] et sur l'usage qu'il fait, dans ce contexte particulier, du concept plus général de transduction. Nous avons déjà évoqué cette problématique, à l'occasion d'une recherche sur la saisie sémiotique des mécanismes émotionnels (2007b). Nous y revenons ici en quelques mots, en montrant comment elle s'articule précisément à la dimension éthique.

La transduction est définie comme « permanente différenciation et intégration, selon un régime de causalité et de finalité associées » (Simondon, 2005 : 247). Rapportée au psychisme, la transduction autorise, selon Simondon, plusieurs avancées : elle permet, d'une part, de dépasser les conceptions du psychisme comme pure intériorité ou pure extériorité, en intégrant ces deux conceptions ; elle permet, d'autre part, de rendre compte des processus d'individuation en échappant à l'opposition entre la pluralité indéfinie des états de conscience, d'un côté, et l'hypothèse de leur unité continue et indissoluble, de l'autre ; les processus transductifs permettent enfin de poser l'individuation de l'individu – entre ses perceptions, ses actions et sa propre appartenance au système qu'il perçoit et qu'il transforme – comme un « régime mixte de causalité et d'efficience » (*ibid.*) qui

relie, par ce qu'on nomme la conscience, l'individu à lui-même et au monde.

Il serait intéressant de mettre en relation ce régime transductif avec les autres versions de la « duction », et notamment celles qui président aux formes de la rationalité, selon précisément les parcours qui vont de la causalité à la finalité : la déduction, l'induction, l'abduction. Une structure élémentaire des modes de raisonnement se dessinerait peut-être, permettant de réintégrer de plein droit à travers la transduction ce que Greimas appelait la « rationalité oblique », à la fois figurative et analogique – mais cela nous écarterait de notre objet. Car ce qui nous intéresse ici, c'est l'affirmation de Simondon selon laquelle « l'affectivité et l'émotivité seraient la forme transductive par excellence » (*ibid.*). À travers elles s'articulent le pré-intentionnel et l'intentionnel, la sensation et la perception des objets, l'action et les pratiques, la relation entre le pré-individuel, l'individuel et le collectif, ainsi que l'intégration de la réalité proprement individuelle à cet ensemble. Vaste programme que celui de la transduction ! Il se réalise à l'intérieur d'un espace tensif que Simondon nomme « la couche de la subconscience », seuil inévitable et incertain de l'action, intermédiaire isolable entre la conscience réflexive modalisée (l'instance sujet de Jean-Claude Coquet) et l'inconscient dont le modèle est trop souvent calqué sur celle-là. Or, cet espace est celui de l'affectivité et de l'émotivité, couche relationnelle qui constitue selon lui le centre de l'individualité.

Le modèle de la transduction pourrait peut-être fournir une réponse formelle à la « contagion sémiotique » découverte par Eric Landowski (2004) et dont la description reste à bien des égards énigmatique. Ainsi, rapporté à la communication intersubjective, cet espace transductif où se déploient les instances affectivo-émotives détermine, en deçà des communautés d'action ou des partages axiologiques explicites et catégorisés, les mouvements de sympathie ou d'antipathie muettes, telles qu'elles sont effectivement vécues. C'est, dit Simondon (2005 : 248), « au niveau des thèmes affectivo-émotifs, mixtes de représentation et d'action, que se constituent les groupements collectifs » et l'individuation des groupes. C'est aussi ce qui se manifeste à travers les registres de discours, les fameuses « tonalités » : un mixte d'affectivité et d'émotion qui vient se signaler au plan de l'expression d'une énonciation, en deçà et au-delà des contenus, pour définir la forme d'un lien intersubjectif dans cet espace tensif de la subconscience.

L'analyse se précise lorsque la distinction entre affectivité et émotion, nouées d'abord dans le syntagme « affectivo-émotif », se réalise et que le concept d'émotion se détache de celui de l'affection. La transduction procède par entrelacs et, pour reprendre ici les termes merleau-pontyens, par liaisons, empiètements et chevauchements au sein d'un système ou d'un milieu global d'où rien ne peut être exclu. Ainsi la mort, figure obsédante de toute éthique, relève-t-elle d'une appréhension transductive. Le disparu, loin de s'anéantir objectivement, emportant avec lui l'anéantissement du milieu, continue à exister dans son absence même. Il change de signe en mourant, passe au négatif, mais se maintient sous la forme d'une absence encore individuelle. Il reste en effet encore actif comme présence tant que des individus seront en mesure d'actualiser son absence. Il devient un de « ces "trous d'individualité" » dont parle Simondon, « véritables individus négatifs composés d'un noyau d'affectivité et d'émotivité » (2005 : 250) qui leur survivent en existant selon cette autre modalité de leur individuation.

Comment l'émotion se détache-t-elle de l'affection ? Le sujet simondonien, on le comprend par l'exemple ci-dessus, est fait d'échanges et de parcours. Le domaine actantiel individué ne peut s'appréhender sans son insertion dans l'actantialité collective (l'autre, le monde). Mais le chemin que parcourt le sujet individuel, clairement distinct, pour se reconnaître, individué, dans le sujet collectif, suppose que soit pris en compte le fondement de cette relation, à savoir, à la manière d'un axe sémantique sous-tendu, une composante non individuée. Cette composante est faite non pas seulement d'états affectifs polarisés

(comme de la joie, de la tristesse, de la douleur, du plaisir), mais déjà d'échanges affectifs – positifs ou négatifs – entre l'indétermination du pré-individuel et son actualisation dans l'individu avant de permettre ou non l'incorporation de celui-ci dans le trans-individuel. Deux exemples opposés illustreront cette analyse. Un affect positif, comme l'enthousiasme, manifeste une synergie entre l'actualisation du pré-individuel et la réalisation d'une individualité constituée à travers lui, ouverte à la signification euphorique partagée dans le collectif. À l'inverse, un affect négatif, comme l'angoisse, manifeste un conflit entre l'indétermination du pré-individuel, qui ne peut actualiser ses formes, et l'être individuel qui, du coup, ne peut se réaliser, renvoyant inexorablement le sujet à lui-même, dans une autoréflexion qui l'éloigne de toute perception, de toute action, de tout partage du sens.

L'émotion est là. Elle se détache précisément de l'affectivité au sein de ce parcours. Elle est l'événement, écrit Simondon, de « cette individuation en train de s'effectuer dans la présence trans-individuelle » (2005 : 252), sur le fond d'une disposition affective qui la précède et qui la suit, condition de son insertion dans le collectif. On retrouve ici, d'une autre manière, les séquences de la disposition à la moralisation, autour du centre transformateur de l'émotion, dans le schéma passionnel de la sémiotique.

Deux observations conclusives sur cette définition et ce statut transductifs de l'émotion conduisent vers le lien éthique. La transduction assure l'homologie des rapports entre perception et action d'un côté, affection et émotion de l'autre. L'émotion est à l'affection ce que l'action est à la perception. Elle assure les connexions et les passages entre ces différents paramètres, rendant compte de leur indissociable solidarité. Mais, plus précisément, et nous citons à nouveau Simondon :

> *L'action ne peut résoudre les problèmes de la perception, et l'émotion ceux de l'affectivité, que si action et émotion sont complémentaires, symboliques l'une par rapport à l'autre dans l'unité du collectif.* (*Ibid.* : 253)

L'émotion trouve son prolongement dans le monde sous forme d'action et, corrélativement, l'action « se prolonge dans le sujet sous forme d'émotion » (*ibid.* : 254) : c'est une série transductive. Or, Simondon place en ce point précisément ce qu'il nomme « spiritualité », comme un produit de cette solidarité même. On peut en retenir quelques énoncés définitionnels : « la spiritualité est la réunion de ces deux versants opposés » (*ibid.*) ; « la spiritualité est la signification de l'être comme séparé et rattaché, comme seul et comme membre du collectif » ; « la spiritualité est la signification de la relation de l'être individué au collectif » (*ibid.* : 252) non dissociée de sa charge de réalité pré-individuelle, celle de l'affectivité. En somme, la « spiritualité » simondonienne se situe dans le dépassement, par le sujet, de ses propres limites, à travers la conjonction transductive de l'émotion, qui le relie au pré-individuel, et de l'action, qui le relie au trans-individuel. Ainsi définie, elle occupe la place de ce qu'on peut considérer plus généralement comme la signification éthique, à savoir le dépassement du sens immédiat de l'homme périssable dans la liaison entre ces diverses instances. On le voit : dépassement du sens de l'acte, assignation et finalisation de la valeur, visée téléologique, combinaison des strates dans l'identité du sujet depuis le pré-individuel jusqu'au trans-individuel, la « spiritualité » ainsi conçue occupe bien la place de l'axiologie éthique. Ce mot n'est pas cité dans le chapitre sur « L'individuation et l'affectivité » ici synthétisé, mais il le sera ultérieurement, dans les « Compléments » consacrés aux « conséquences de la notion d'individuation », dans un paragraphe intitulé « Éthique et processus d'individuation ». L'auteur y oppose alors les deux versions du collectif : celle de la « communauté », groupe de nature biologique, fermé, qui ne nécessite pas de conscience morale pour exister ; et celle de la « société », ouverte, accueillante et transductive (entre pré-individuel, individuel et trans-individuel), fondée sur ce qu'il nomme alors sa nature « éthique » (*ibid.* : 508-509).

La seconde conclusion qu'on peut tirer de cette analyse indique que l'altérité est au cœur de

l'émotion, qu'elle en atteste dans sa construction même l'avènement, puisque, comme on y a insisté, l'émotion assure la relation entre le substrat affectif pré-individuel et l'individuation dans le trans-individuel. À partir de là, il est clair qu'une orientation motrice se dessine : celle de la relation de l'émotion à autrui, comme mise en question du sujet à travers cette médiation elle-même. Simondon écrit : « L'émotion implique présence du sujet à d'autres sujets ou à un monde qui le met en question comme sujet » (*ibid.* : 253). Voici le lien tout trouvé avec l'approche émotionnelle de l'éthique chez Lévinas : le sujet otage de l'Autre.

Avant d'en venir à une présentation de ce caractère originaire de l'éthique dans la conscience pré-intentionnelle et pré-réflexive chez Lévinas, dont le foyer serait émotionnel, il nous faut faire un commentaire sur le problème de la modalisation et de la méta-modalisation dont parle Fontanille (2007) à propos de l'*adhérence*, lorsque l'acte est tout et que la « puissance d'agir se confond avec lui », comme dans le sujet nietzschéen. Cela implique qu'il n'y ait pas de modalité – au sens sémiotique du terme – entre le sujet et son acte, mais seulement une « méta-modalisation » exprimant l'adhérence de l'un à l'autre. Les modalités du vouloir, du devoir, du savoir, du croire, etc., distendent la relation entre actant et acte et compromettent ainsi l'imputation éthique de l'acte à l'actant. C'est ce qu'on retrouvera du reste chez Rousseau. Mais le problème est intéressant à creuser si on admet le statut de l'émotion dans les relations transductives évoquées à l'instant. En effet, la jonction modale est aussi acte, et par là lieu de problématisation possible du sujet face à cet acte (pensons aux tensions et conflits modaux). Chaque modalité peut alors être comprise comme le lieu de surgissement d'une possible instance éthique, par récursivité modale (il faut vouloir vouloir, ou pouvoir pouvoir par exemple) impliquant par elle-même une charge émotionnelle au sens où on l'a vu. Cette observation préalable éclaire la problématique de l'émotion placée à la source de l'éthique, et l'éthique à la source philosophique de la reconnaissance non thématisée de soi, au summum de la relation entre éthique et altérité.

2. L'ÉMOTION AU FOYER DE L'ÉTHIQUE

La quête de Lévinas, dans *Éthique comme philosophie première*, peut être comprise comme un effort de saisie sémantique du verbe « être » dans son rapport avec le sujet de ce verbe, foyer de son identification première ou ultime, comme on voudra. C'est un texte dense et superbe, procédant de manière qu'on pourrait dire « spiralaire », éliminant à chaque passage, en l'occurrence en chacun des quatre courts chapitres qui le constituent, une couche définitionnelle possible de cette saisie pour apercevoir, conceptuellement s'entend, ce qu'il y a sous lui. Nous en proposons une lecture sémiotique succincte, qui mériterait d'être approfondie tant on y trouve à l'œuvre un principe de générativité, mais de « générativité inversée » pourrait-on dire, où, en allant vers les structures plus profondes, on découvre que les articulations du sens, au lieu de se généraliser et de se simplifier comme dans le parcours génératif de la sémiotique, paradoxalement se complexifient.

Ainsi, le premier chapitre analyse, pour la rejeter, la corrélation fondatrice dans la philosophie occidentale entre connaissance et être : « le savoir est re-présentation, retour à la présence » (Lévinas, 1998 : 71) et conduit à « l'identification de l'être *et* du savoir » (*ibid.* : 73), où, *in fine* et quels que soient ses avatars, la liberté du savoir assure « la bonne conscience d'être » (*ibid.* : 75) dans la réflexivité. Le deuxième chapitre descend une marche, ou une strate, dans cette sorte de parcours génératif. Il s'attache à l'intentionnalité phénoménologique chez Husserl, comme hypothèse d'une relation première : la conscience comme visée, tournée vers cet *autre* de la conscience qui est son objet. La fameuse réduction phénoménologique, l'*épochè*, qui suspend tout savoir et tout croire pour parvenir au noyau de cet acte de conscience minimal, présente alors, dans l'entrelacs avec le monde où le corps est impliqué (Merleau-Ponty), une variété de conscience « non intentionnelle d'elle-même », une

conscience qui sait à son insu, bien distincte de la conscience réflexive précédente. Mais quel sens livre donc ce non-intentionnel? Est-il vraiment délivré de toute thématisation? « Que se passe-t-il donc dans cette conscience non réflexive? » (*ibid.* : 82) se demande Lévinas, et, ajouterons-nous, dans l'intimité de cette conscience qui ne se réduirait pas bien entendu à un statut de mode d'existence : c'est-à-dire à un état potentiel de ce qui va s'actualiser en intentionnalité et se réaliser ensuite en conscience réflexive.

Le troisième étage du parcours est le plus délicat, avec l'intervention de la temporalité dans cet état d'être. Cet être qui n'a pas choisi d'être, passivé à l'extrême, effaçant sa présence pour la rendre la plus discrète possible, cherche même à réduire ce minimum temporel de la rétention et de la protension, implicitant le temps. Très beau passage, michaldien à nos yeux, qui montre « un être sans insistance, comme être sur la pointe des pieds, être sans oser être ; instance de l'instant sans l'insistance du moi [...], qui "sort en entrant" ! » (*ibid.* : 86-87). Là se forme alors la mauvaise conscience (opposée à la bonne conscience de tout à l'heure), celle d'une « identité qui recule devant son affirmation », parce que lui est imputée la responsabilité de sa présence même. Nouvelle acception du « moi est haïssable » de Pascal ! On voit que se profile l'éthique... C'est le statut du non-justifié.

La mise en question de l'affirmation tranquille d'être va ainsi jusqu'à reconnaître dans les schémas de la « quête du sens » de la vie, comme le schéma narratif canonique de la sémiotique, la trace de sa « mauvaise conscience ». Voilà donc le sens d'être « mis en question », ou plutôt « mis à la question », en ce qu'il a à répondre, à dire « je », à s'assumer dans la prédication, à s'affirmer comme sujet. C'est ainsi que peut se comprendre la fameuse « mauvaise conscience ». Dans sa relation avec le non-sujet minimal de la non-intentionnalité, Lévinas va plus loin que Jean-Claude Coquet : même en tant que non-sujet, résistant à toute thématisation, le sujet a à répondre de son droit d'être, c'est ce qui est réclamé à l'assomption.

Arrive alors la quatrième et ultime étape. Le « répondre du droit d'être » se forme dans une émotion, vertigineuse, celle de « la crainte pour autrui » (*ibid.* : 93), l'Autre qui me demande de justifier « ma place au soleil ». Cette crainte est celle d'occuper en mon lieu la place de quelqu'un, de quelque autre ; et elle surgit comme une figure dans la perception, à travers précisément le visage d'autrui, dans l'irruption de son apparaître, dans le « face à face » figuratif. La lecture sémiotique de ce visage est éclairante. Sur le plan de l'expression, ce sont des formes plastiques qui s'exposent dans leur vulnérabilité, mais sur le plan du contenu, cette exposition est celle, d'emblée axiologique, de la mort qui y est inscrite et programmée et qui me dévisage. Le contenu du face à face ainsi compris implique une relation, dans un programme à accomplir qui est celui d'une responsabilité antérieure à tout engagement réflexif : répondre de l'autre, répondre de la mort de l'autre avant d'être voué à moi-même. Ou plus précisément, écrit Levinas, « comme si j'avais à répondre de la mort de l'autre avant d'avoir à *être* » (*ibid.* : 98). C'est là une responsabilité qui se situe avant la liberté, qui occupe, si l'on veut, l'espace de l'inhérence et le distend, car elle prend acte de ma séparation d'avec autrui tout en imposant ma solidarité avec lui.

Ainsi se dégage, si ce résumé est sinon juste, du moins assez clair, le fondement éthique du verbe *être*. La relation à autrui est à sa source, et elle s'explicite comme crainte. En d'autres termes, selon cette conception, l'émotion éthique est première, elle est au fondement sémantique d'être, elle est celle de la peur – associée du reste, pour être plus juste, à son soulagement dans l'émerveillement : « la merveille du moi revendiqué dans le visage du prochain » (*ibid.* : 104).

Après l'approche transductive de l'émotion qui délimitait son possible rapport avec l'éthique dans le collectif, puis celle de la radicalité d'une émotion au foyer d'être imposant sa dimension immédiatement éthique, voici, troisième étape de notre parcours, un autre lieu dans la syntagmatique de leurs rapports, une localité inscrite plus concrètement dans le

déroulement de l'acte qui implique également la relation avec autrui : c'est celui de l'éthique sensitive chez Jean-Jacques Rousseau.

3. L'« ÉTHIQUE SENSITIVE » DANS LES *RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE*

Éthique sensitive, lorsque l'horizon de toute idéalité est dénié et rejeté au nom même des valeurs émotionnelles dans une axiologie du sensible. L'émotion marque alors l'inhérence du sujet à son acte – mais inhérence cette fois pathémique – et promeut par là une adhésion pleine et entière entre les deux instances. Elle se trouve ici au cœur même de l'accomplissement éthique. Elle en est le principe de validation dans une temporalité de l'instant, celle de l'action elle-même d'où rien ne saurait déborder sans en altérer la valeur :

> *Profitons,* écrit Rousseau, *du contentement d'esprit* quand il vient, *gardons-nous de l'éloigner* par notre faute, *mais ne faisons pas des projets pour l'enchaîner, car ces projets-là sont de pures folies.* [3] (« Neuvième promenade », 1960 : 119)

Le principe est clair : refus de l'assignation d'une finalité ultime, qui serait d'ordre cognitif ou déontique, refus d'un *telos* tel que le « bonheur », la vie bonne et heureuse aristotélicienne, refus d'un *telos* rétro-agissant hypothétiquement sur l'acte et transformant son aspectualité ponctuelle libre et sans contrainte en une aspectualité itérative contraignante (celle de l'enchaînement, compris comme une suite obligée et comme une ligature). C'est ce que condense quelques lignes plus loin l'énoncé théorique de l'axiologie éthico-sensible de Rousseau : « J'ai vu peu d'hommes heureux, peut-être point ; mais j'ai vu souvent des cœurs contents » (*ibid.*) et, poursuit-il, fondant ainsi l'axiologie éthique dans l'altérité, dans la réversibilité, dans le transfert sensible de l'Autre en soi : « De tous les objets qui m'ont frappé, c'est celui qui m'a le plus contenté moi-même. Je crois que c'est une suite naturelle du pouvoir des sensations sur mes sentiments internes » (*ibid.*).

Le contentement réalise la coïncidence de l'éthique, sur le plan du contenu, et de l'ethos, sur le plan de l'expression. L'émotion s'y somatise. Alors que le bonheur, s'il existe, n'offre aucun signe extéroceptif de sa manifestation, « le contentement », en revanche, « se lit dans les yeux, dans le maintien, dans l'accent, dans la démarche, et semble se communiquer à celui qui l'aperçoit » (*ibid.*) : communication transductive.

Avant d'en venir à quelques remarques analytiques, relisons l'histoire bien connue, axiologiquement « édifiante » comme un *exemplum*, de la « barrière d'Enfer », au début de la « Sixième promenade ».

> *Nous n'avons guère de mouvement machinal dont nous ne pussions trouver la cause dans notre cœur, si nous savons bien l'y chercher. Hier, passant sur le nouveau boulevard pour aller herboriser le long de la Bièvre du côté de Gentilly, je fis le crochet à droite en approchant de la barrière d'Enfer, et m'écartant dans la campagne j'allai par la route de Fontainebleau gagner les hauteurs qui bordent cette petite rivière. Cette marche était fort indifférente en elle-même, mais en me rappelant que j'avais fait plusieurs fois machinalement le même détour, j'en recherchai la cause en moi-même, et je ne pus m'empêcher de rire quand je vins à la démêler.* [...] *Dans un coin du boulevard, à la sortie de la barrière d'Enfer, s'établit journellement en été une femme qui vend du fruit, de la tisane et des petits pains. Cette femme a un petit garçon fort gentil mais boiteux, qui, clopinant avec ses béquilles, s'en va d'assez bonne grâce demander l'aumône aux passants. J'avais fait une espèce de connaissance avec ce petit bonhomme ; il ne manquait pas chaque fois que je passais de venir me faire son petit compliment, toujours suivi de ma petite offrande. Les premières fois, je fus charmé de le voir, je lui donnais de très bon cœur, et je continuai quelque temps de le faire avec le même plaisir, y joignant même le plus souvent celui d'exciter et d'écouter son petit babil que je trouvais agréable. Ce plaisir devenu par degrés habitude se trouva je ne sais comment transformé dans une espèce de devoir dont je sentis bientôt la gêne, surtout à cause de la harangue préliminaire qu'il fallait écouter, et dans laquelle il ne manquait jamais de m'appeler souvent M. Rousseau pour montrer qu'il me connaissait bien, ce qui m'apprenait assez au contraire qu'il ne me connaissait pas plus que ceux qui l'avaient instruit. Dès lors je passai par là moins volontiers, et enfin je pris machinalement l'habitude de faire le plus souvent un détour quand j'approchais de cette traverse.* (« Sixième promenade », 1960 : 75-76)

Venons-en maintenant à l'argumentation qui généralise, une page plus loin, l'expérience et en tire la leçon axiologique :

> *Mais il fut des temps plus heureux où, suivant les mouvements de mon cœur, je pouvais quelque fois rendre un autre cœur content, et je me dois l'honorable témoignage que chaque fois que j'ai pu goûter ce plaisir je l'ai trouvé plus doux qu'aucun autre. Ce penchant fut vif, vrai, pur ; et rien dans mon plus secret intérieur ne l'a jamais démenti. Cependant j'ai senti souvent le poids de mes propres bienfaits par la chaîne des devoirs qu'ils entraînaient à leur suite : alors le plaisir a disparu, et je n'ai plus trouvé dans la continuation des mêmes soins qui m'avaient d'abord charmé, qu'une gêne presque insupportable. Durant mes courtes prospérités beaucoup de gens recouraient à moi, et jamais dans tous les services que je pus leur rendre aucun d'eux ne fut éconduit. Mais de ces premiers bienfaits versés avec effusion de cœur naissaient des chaînes d'engagements successifs que je n'avais pas prévus et dont je ne pouvais plus secouer le joug. Mes premiers services n'étaient aux yeux de ceux qui les recevaient que les erres* [arrhes] *de ceux qui les devaient suivre ; et dès que quelque infortuné avait jeté sur moi le grappin d'un bienfait reçu, c'en était fait désormais, et ce premier bienfait libre et volontaire devenait un droit indéfini à tous ceux dont il pouvait avoir besoin dans la suite, sans que l'impuissance même suffit pour m'en affranchir. Voilà comment des jouissances très douces se transformaient pour moi dans la suite en d'onéreux assujettissements.* (*Ibid.* : 76-77)

Nos remarques porteront sur le problème de la responsabilité et sur les régimes d'imputation actantielle de l'acte, noyau généralement reconnu comme celui de la signification éthique.

Un rapport tensif inverse s'établit entre, d'un côté, le « penchant » affectif de « rendre un autre cœur content », ce plaisir « trouvé plus doux qu'aucun autre », qualifié sur le mode extrémal de « vif, vrai, pur », et de l'autre « la chaîne des devoirs » qu'il entraînait à sa suite, pesante, source d'une « gêne presque insupportable ». Ce penchant, défini par le dictionnaire comme « inclination naturelle vers un objet ou une fin » (*Robert*), indique une première version de la responsabilité, fondée sur l'inhérence du sujet émotionnel à son acte comme le suggère la suite des qualifications monosyllabiques « vif, vrai, pur ». Outre une gradation euphonique qui mériterait analyse, elles font coïncider l'intensité inchoative et ponctuelle de l'immédiateté (« vif »), la sanction véridictoire de l'évidence (« vrai ») et la qualité d'un état matériel qu'aucun mélange ne corrompt (« pur »). Le sujet fusionne alors dans son acte et se confond avec lui. De sorte que l'accomplissement de cet acte, modèle d'esthésie, thématise le sujet comme auteur et créateur, une sorte de démiurge éthique.

Et voici que, par le simple fait de sa répétition, le problème de l'imputation de l'acte surgit, séparant le sujet en une pluralité d'instances et le disjoignant de lui-même. Un nouveau régime de responsabilité survient, qui thématise ce sujet comme un simple exécutant sur le fond d'une norme en formation, laquelle engendre, pour reprendre la terminologie suggérée par Fontanille, la déshérence. Il est facile d'observer la suite de transformations qui régissent alors la scène :

- Une transformation aspectuelle : de ponctuel, inchoatif et immédiat, sans transition ni médiation, l'acte devient itératif. Il s'inscrit dans la syntaxe récursive d'une chaîne.
- Une transformation modale : la modalité boulestique du vouloir, celle du « premier bienfait libre et volontaire » (où se combinent du reste les deux variétés du vouloir : celle, impulsive, du désir et celle, réflexive, de la volonté), fait place à la modalité hétéronome du devoir. Le déontique s'exprime alors par les expressions elles-mêmes itératives de « chaîne des devoirs », de « chaînes d'engagements successifs » qui deviennent « d'onéreux assujettissements ». Une tierce instance a fait son apparition, instance issue d'un autre ordre, et donneuse d'ordres.
- Une transformation actantielle enfin, qui affecte en premier lieu le bénéficiaire des bienfaits. D'abord simple destinataire, voici qu'il devient prescripteur, agent de l'hétéronomie, destinateur-fondateur du nouvel ordre des valeurs, générateur structurel d'une norme. Le don partagé et réciproque (car cofondateur des sujets) a fait place à une structure

réglée d'échanges qu'illustre un modèle figuratif, ici articulé en un langage symbolique, celui du commerce et du crédit : « Mes premiers services n'étaient [...] que les arrhes de ceux qui les devaient suivre », et « les jouissances très douces » se transforment « en d'onéreux assujettissements ». La transformation actantielle a ainsi affecté l'ensemble des liens entre les instances en jeu et, du même coup, les instances elles-mêmes.

Au total, c'est une nouvelle définition éthique de la valeur qui se fait jour dans le processus. Plus exactement, on constate la transformation de l'éthique en morale. C'est même, avant Nietzsche, à une « généalogie de la morale » qu'on assiste ici. Le donateur initial devient victime ; le téléologique partagé dans l'émotion, peut-être même fondé sur la réversibilité émotionnelle, devient le déontologique, avec les forces abstraites de sa hiérarchie normative. La force d'accomplissement éthique trouvait son *telos* dans cet accomplissement même. Nullement construit comme une valeur-but présupposée par l'acte, débordant et finalisant son sens comme un horizon, ce *telos* s'inventait au contraire dans le mouvement de l'acte et dans la conjonction réalisée des contentements. Dès lors, l'accomplissement portait moins sur la valeur des objets transmis, ou sur la valeur qui se projetait potentiellement à travers eux, que sur la relation entre les sujets à cette occasion découverte, découverte dans et par l'occasion. Cette force d'accomplissement a disparu. Or, ce qui en déterminait la réalisation, c'est bien la composante émotionnelle, responsable du lien transductif qui s'établissait entre toutes les instances de la scène et en assurait l'unité soudaine et inattendue. À la place, lorsque l'émotion a disparu de la scène éthique avec ses « jouissances très douces », on ne trouve plus que le disparate, la disparition des instances désormais atomisées dans la nouvelle thématisation de leurs rôles, autant d'actants non sujets agissant et réagissant « machinalement » dans un espace déontique calcifié.

Si bien que l'émotion dans l'éthique, loin d'être un « supplément d'âme » à une axiologie qui trouve ailleurs ses fondements, plus loin encore d'être, au contraire, un facteur d'appauvrissement de la puissance d'agir par réduction de la disponibilité adaptative due aux états passionnels dans la perspective de Spinoza, serait littéralement coextensive à l'action elle-même, lui conférant sens et valeur parce qu'elle instaure les conditions d'une co-responsabilité de fondation réciproque des sujets. C'est du moins ce que nous retenons de l'éthique sensitive et émotionnelle de Rousseau dans *Les Rêveries du promeneur solitaire.* La bien nommée « barrière d'Enfer » fait surgir la pluralisation des instances conflictuelles et contractuelles, latentes dans l'espace actantiel du sujet, au sein de l'unité qu'il formait – ou dont il formait le simulacre – lorsque l'émotion motivait le sens éthique et le définissait à travers elle. Ce sens éthique articulait alors les séries transductives à travers lesquelles prenait forme cette émotion, dans la fusion momentanée du soi et de l'autre. Les deux séquences que nous avons parcourues – en plaçant d'abord l'émotion à la source de la pensée éthique qui virtualise l'altérité, puis en second lieu dans l'exécution même de l'acte – pourraient s'ouvrir sur une troisième séquence, située dans l'aval de l'action cette fois. Cette troisième variété de l'émotion éthique, appréhendée comme effet pragmatique du discours, relève de la présence dans la représentation de l'expérience et des conditions de son partage par le biais de l'écriture. L'expérience située aux limites du représentable, comme celle dont témoigne le texte de Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, pose alors un problème nouveau, celui de l'intercalation du langage comme condition indépassable pour construire le sens éthique et l'unir à l'émotion[4].

Notes

1. Définition complète de l'émotion par Kant : « Sensation en laquelle l'agrément n'est motivé que par un arrêt momentané suivi d'un jaillissement plus fort de la force vitale » (1894 : 68).
2. Les références à cet ouvrage seront désormais renvoyées à l'édition de 2005.
3. La fin de la rédaction des *Rêveries du promeneur solitaire* remonte à 1778 et la première publication à 1782. Pour la « Neuvième promenade » et la « Sixième promenade », nous nous référons à l'édition de 1960 dirigée par Henri Roddier.
4. C'est le sens du travail publié dans l'ouvrage collectif dirigé par J.-C. Nancy (2001).

Références bibliographiques

ANTELME, R. [(1947)1957] : *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard.

BERTRAND, D. [2007a] : « La scrittura dell'esperienza estrema », dans G. Marrone, N. Dusi et G. Lo Feudo (dir.), *Narrazione ed esperienza. Intorno a una semiotica della vita quotidiana*, Rome, Meltemi, 103-113 ;

——— [2007b] : « Thymie et enthymème », *Semiotica*, 163–1/4, 75-84.

COQUET, J.-C. [1997] : *La Quête du sens. Le langage en question,* Paris, PUF, coll. « Formes sémiotiques ».

FONTANILLE, J. [2007] : « Sémiotique et éthique ». *Nouveaux Actes Sémiotiques*. Prépublications du séminaire. En ligne : http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=1795 (page consultée le 12 mai 2008).

HABERMAS, J. [(1991)1992] : *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.

KANT, E. [1894] : *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin.

LANDOWSKI, E. [2004] : *Passions sans nom*, Paris, PUF, coll. « Formes sémiotiques ».

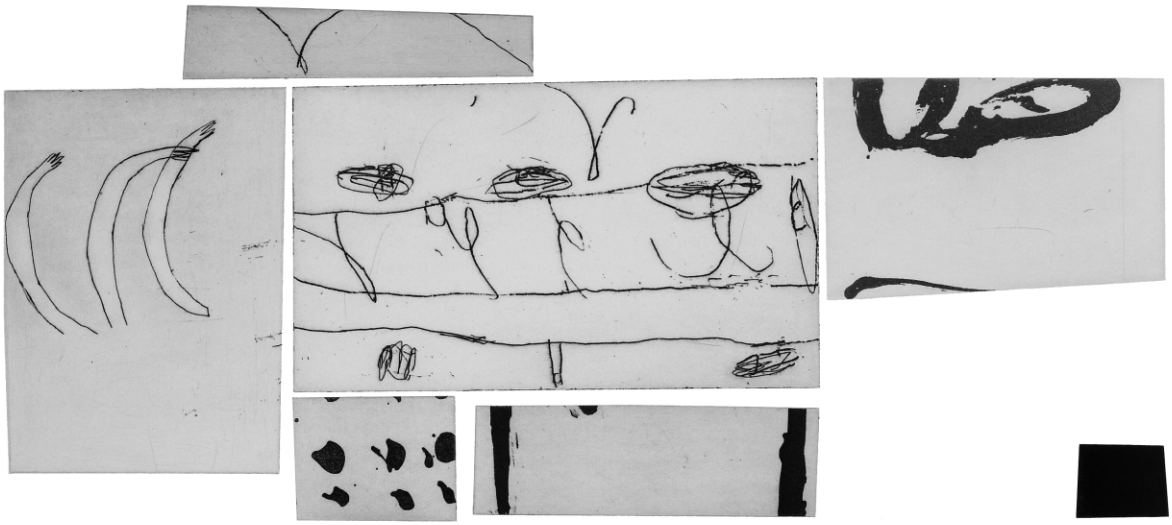
LÉVINAS, E. [1998] : *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot & Rivages.

MERLEAU-PONTY, M. [1964] : « L'entrelacs – Le chiasme », *Le Visible et l'Invisible,* Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 36, 173-204.

NANCY, J.-C. (dir.) [2001] : *L'Art et la mémoire des camps. Représenter. Exterminer. Rencontres à la maison d'Izieu*, Paris, Seuil, coll. « Le genre humain ».

ROUSSEAU, J.-J. [(1782) 1960] : *Rêveries du promeneur solitaire*, texte établi et annoté par H. Roddier, Paris, Garnier Frères.

SIMONDON, G. [(1964) 2005] : *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon.



Cahier de solfège page 1, 2006. Eau-forte et relief, 56 x 76 cm.

ELMYNA BOUCHARD

ILLUMINER LE GRAIN

Une présentation d'Annie Lafleur

> *Le dessin*, écrit Merleau-Ponty, *nous concernera comme une* parole décisive, *il réveillera en nous le profond arrangement qui nous a installés dans notre corps et par lui dans le monde*, *il portera le sceau de notre finitude*, *mais ainsi*, *et par là même*, *il nous conduira à la* substance secrète de l'objet *dont tout à l'heure nous n'avions que l'enveloppe.*
>
> (1969 : 208-209 ; nous soulignons)

Elmyna Bouchard emprunte la trajectoire clandestine des bouts de papier soigneusement encrés, étudiés, pliés, tandis que la table ferme l'ensemble aux quatre coins, qui débordent par la force des fragments étalés. Le trait ne stope jamais sa fuite spatiale, car il la conçoit sans arrêt dans l'action d'un étirement, d'une vrille, d'un jaillissement. Mais cette *parole décisive* qui prend de l'expansion le fait par murmures, soupirs, petits rires. Bien vite, ces œuvres reconduisent *la substance secrète de l'objet* à la frontière de nos sens, sous l'emprise d'une tonalité qui évoque une odeur ou d'un tracé qui pique notre mémoire d'enfant. Elles nous ramènent par tendres extraits, là où l'œil ne s'était pas posé depuis longtemps.

Le travail de l'artiste est constitué d'horizons purs dans lesquels notre perception devient un nombre transfini. Quelque chose d'inédit se pose incidemment avec autant de mémoire que d'étrangeté. Comme si, là, le soleil se levait selon sa propre équation algébrique. Cette science gravée propage avec assurance l'intense plaisir du tracé. Il transperce et propulse sa couleur comme un petit cavalier sur sa monture à travers tous les paysages possibles, pénètre le papier, rougit, respire et meurt en de forts éclats d'encre noire, finement perlés. Il éclate en jaune couronné ou sanglote tranquillement en fines rayures, dans la pulpe même du papier.

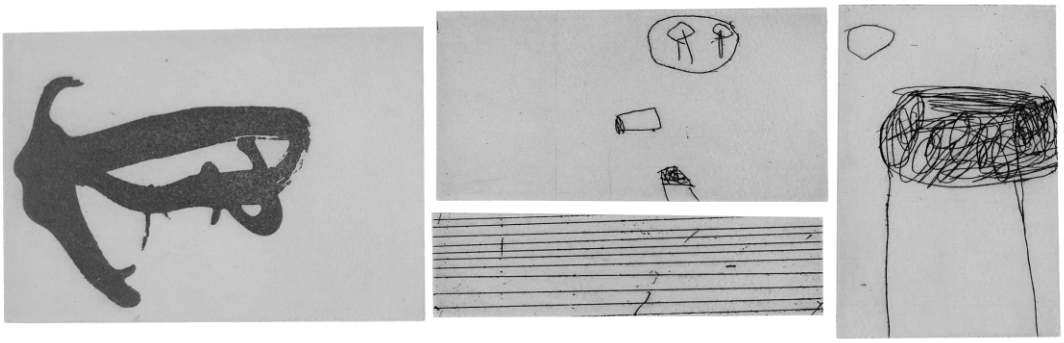
L'œuvre d'Elmyna Bouchard est *Stiftung*, de sorte qu'elle « désigne […] cette fécondité indéfinie de chaque moment du temps, qui justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été ou d'être universellement » (*ibid.* : 96). En cela, les papiers agissent comme l'oscillographe qui note les variations d'une grandeur physique en fonction du temps : « Le but est de marquer sur le papier une trace de notre

contact avec [l']objet et [l]e spectacle, en tant qu'ils font vibrer notre regard, virtuellement notre toucher, nos oreilles, notre sentiment du hasard ou du destin ou de la liberté » (*ibid.* : 208). Ensembles, spectacle et objet inconnus, ils forment une vie de papier, un cosmos qui fait porte ouverte le temps d'un dessin. Si le tracé des collages s'achève brusquement, il réapparaît toutefois avec bonheur par cette mathématique imaginaire qui régit toute composition. Les règles planimétriques rêvent et se dispersent dans l'arabesque, « vers une signification qui n'était nulle part avant elle » (*ibid.* : 211).

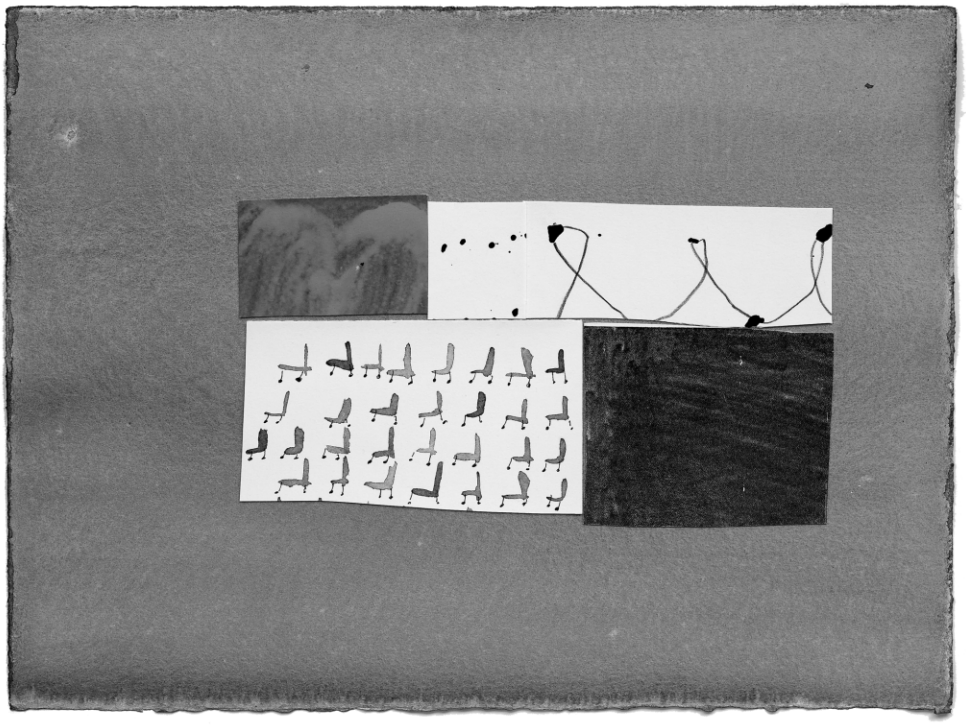
Les vivres chromatiques sont renfloués au contact du support en de minuscules spectacles nucléiques, savante cadence aux pastilles colorées, galaxie sous-marine rallumée sur la plage en faisceaux paraboliques. La couleur parade comme un gros bonbon englouti, un peu fondu sur le pouce. L'œuvre s'abandonne à une conquête d'illumination du grain, comme y parvient la neige ou le pollen sur fond d'atmosphère. Tout devient visible. Le papier retrouve une façon d'être sans synonyme.

L'artiste exprime et imprime avec grâce ce qui se cache au fond d'un pigment, sur la trame humide de l'encre, dans l'intime repli du papier, en une « résonance secrète par laquelle notre finitude s'ouvre à l'être du monde et se fait poésie » (*ibid.* : 209). Elle restitue les figurants au premier plan : la fibre, le grain, le pli, la tonalité doivent jouer leur vie, dans tous les costumes. Le rideau de théâtre est ensuite découpé et mis en scène comme autant de personnages en quête d'une *petite pièce pour papier*.

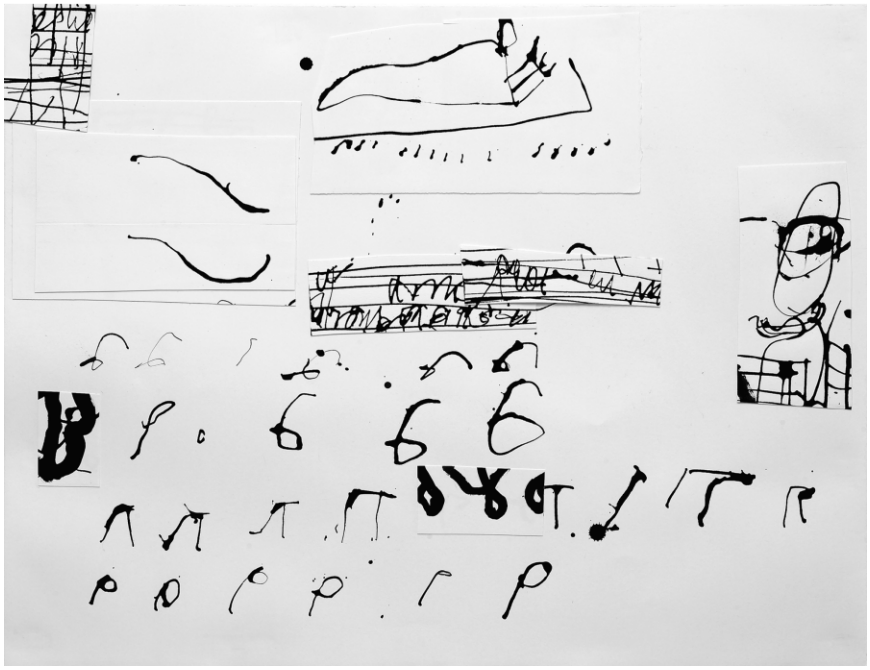
MERLEAU-PONTY, M. [1969] : *La Prose du monde*, Paris, Gallimard.



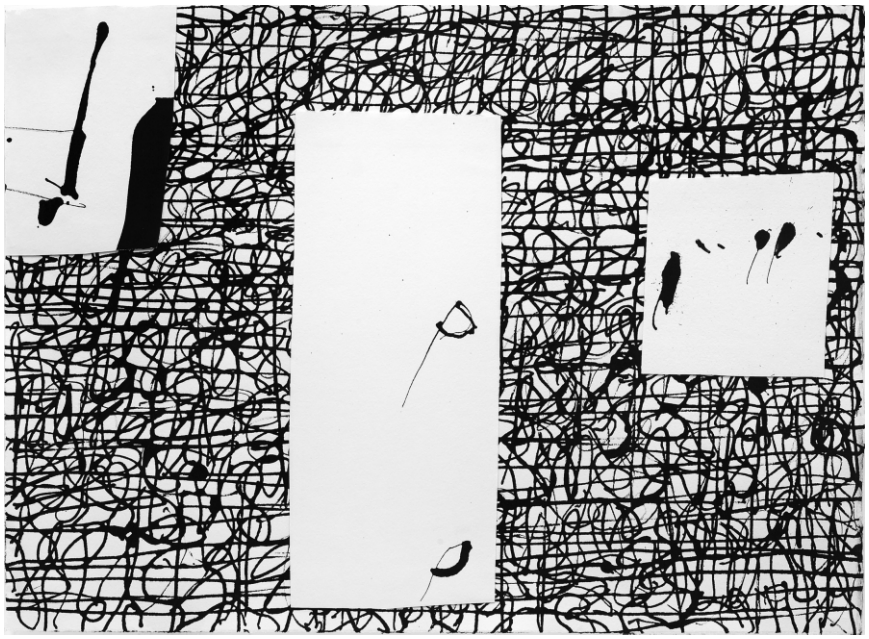
Lipstick, 2006. Eau-forte, 33 x 57 cm.



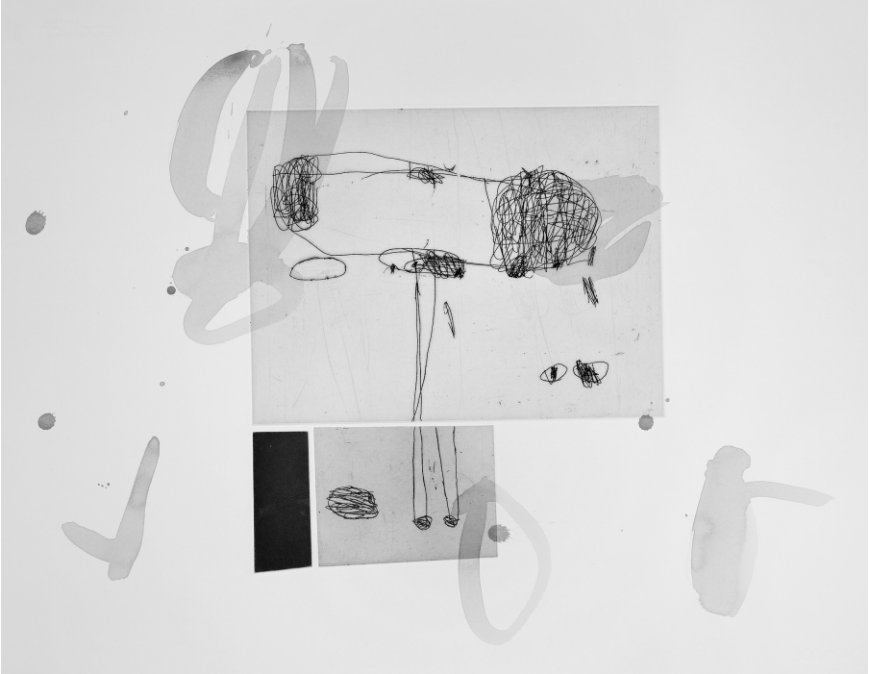
Petite pièce ouverte nº 36, 2007. Encre, acrylique et collage sur papier, 56 x 76 cm.



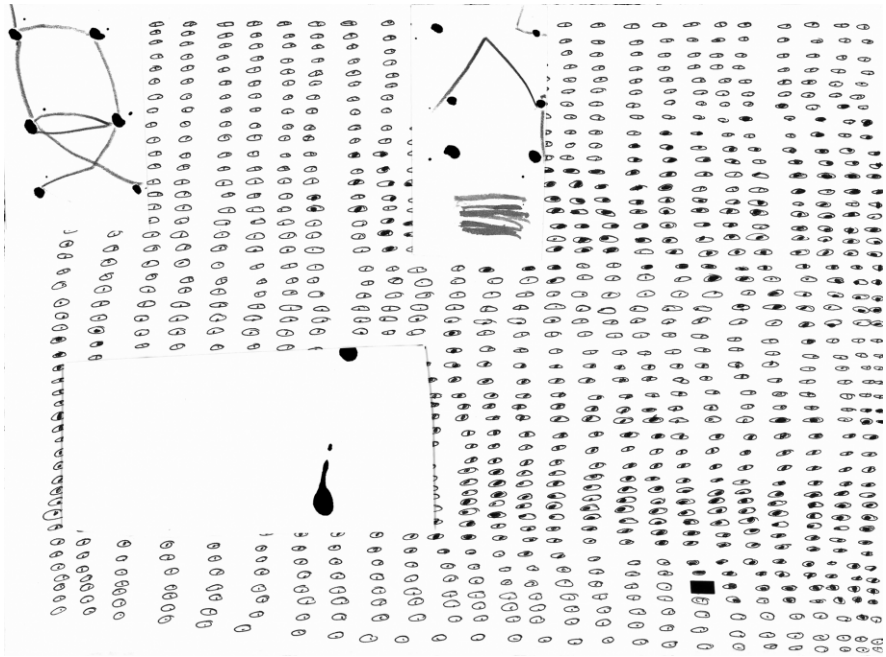
Sans titre nº 2, 2007. Encre et collage sur papier, 52 x 68 cm.



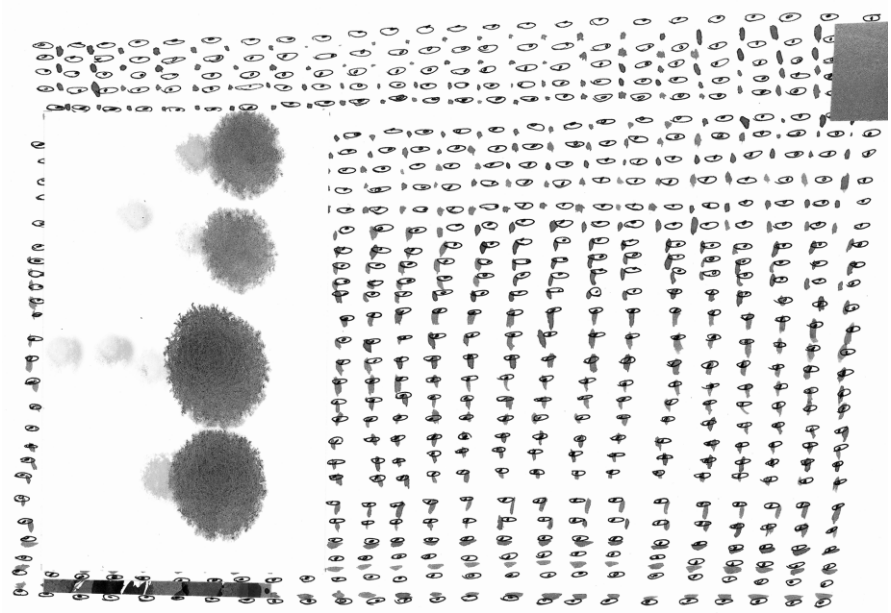
Petite pièce ouverte nº 38, 2007. Encre et collage, 28 x 38 cm.



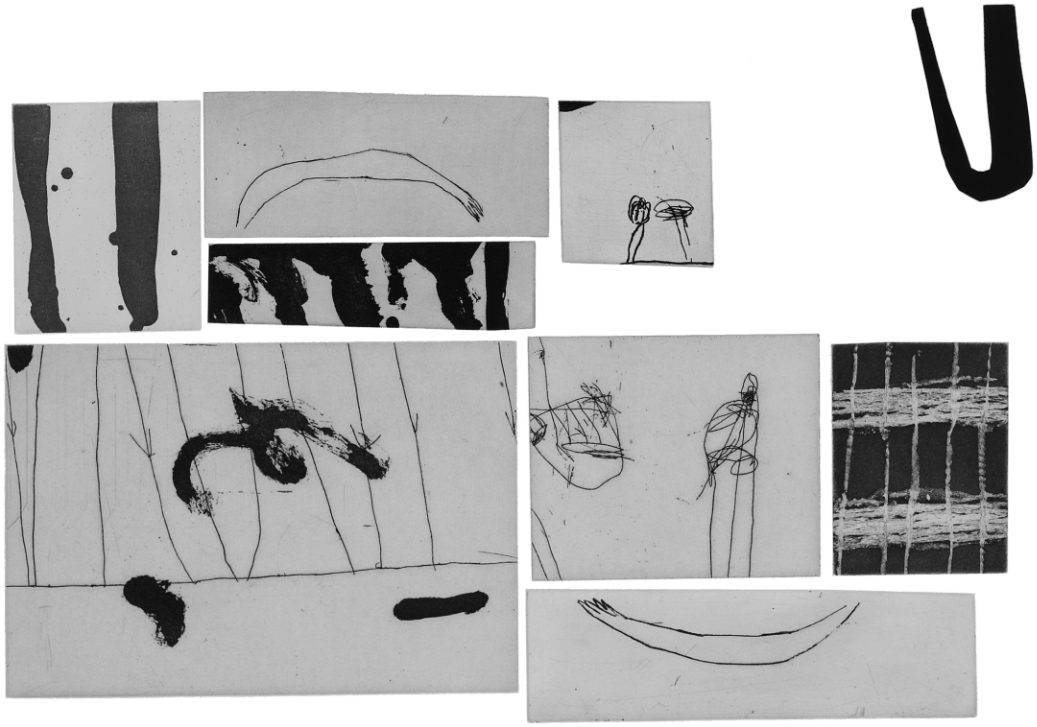
Air de flûte, 2006. Lavis, eau-forte et relief, 56 x 76 cm.



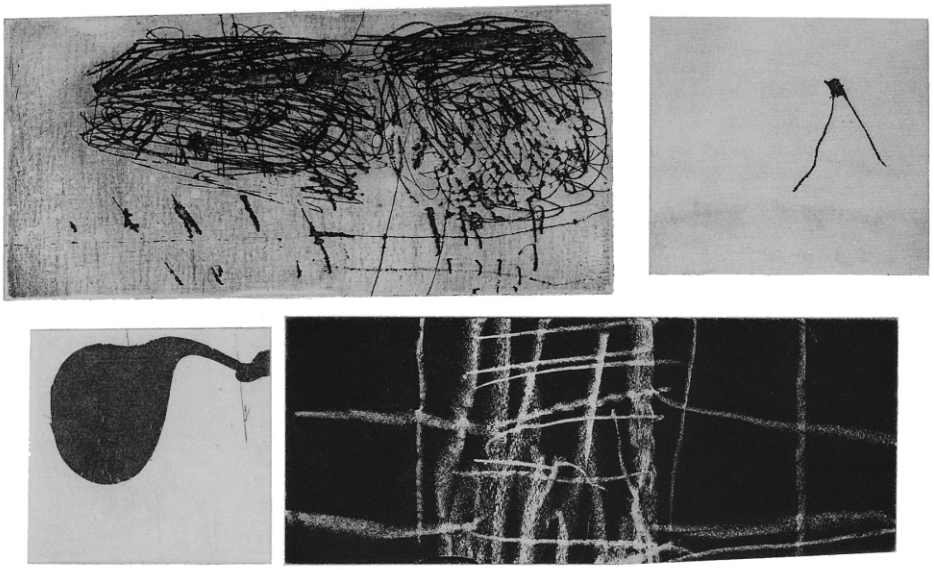
Petite pièce ouverte nº 21, 2007. Encre et collage sur papier, 56 x 76 cm.



Petite pièce ouverte nº 5, 2007. Encre, acrylique et collage sur papier, 56 x 76 cm.



Morceau en U, 2006. Eau-forte et relief, 56 x 76 cm.



Variation pulsative nº 2, 2006. Eau-forte, 33 x 57 cm.

ÉTHIQUE ET SÉMIOTIQUE DES DESTINS CROISÉS
La négociation de l'agir sensé entre formes de vie

Pierluigi Basso Fossali

1. Introduction. L'éthique au-delà des morales

La sémiotique des cultures doit se consacrer non seulement aux textes qui les expriment et les déclinent dans le temps, mais aussi aux stratégies sociales qui en gèrent les valeurs constitutives, selon une écologie de la signification capable de calibrer les revendications de différenciation avec les exigences de traduction réciproque. Dans cette perspective, même les éthiques exprimées par les cultures ne peuvent pas être réduites à des patrimoines textuels, étant donné qu'il faut les reconnaître comme une réponse à l'exigence perpétuelle d'administrer la confrontation entre les différentes axiologies morales élaborées par les sociétés. La sémiotique devrait décrire précisément la confrontation tensive entre la rationalisation culturelle des conduites morales et la revendication d'une traductibilité des mobiles qui poussent à agir, indépendamment des mœurs auxquelles on adhère.

L'éthique est élaborée par un discours vertigineux qui devrait s'aventurer au-delà des morales ; ces dernières, en tant que formes culturelles stratifiées dans le temps, devraient être décrites à partir d'une *observation de deuxième ordre* par les mêmes *communautés de discours* qui les ont élaborées (Luhmann, 1990). En tant qu'observation de positions d'observation, l'observation de deuxième ordre permet une suspension critique des valorisations de base (utopiques) de l'énonciateur et l'inclusion perspective de ce dernier – il détient une position parmi d'autres – dans un champ d'*oppositions participatives*. L'interprétation éthique cherche des accès au sens qui se différencient de la *saisie molaire* des situations pragmatiques déjà garanties par la loi et par le « cadrage » moral des actions. Mais cette interprétation peut-elle se détacher de codes culturels qui en soutiennent la formulation ? Il s'agit en effet de la question wittgensteinienne d'« aller au-delà du monde, c'est-à-dire au-delà du langage signifiant » ; parler d'éthique, c'est « se ruer sur les limites du langage » jusqu'au point où la gnoséologie est en échec et le bien se présente hors du domaine des faits (Wittgenstein, 1929 : 13 ; nous traduisons).

La première investigation sémiotique de telles questions peut partir du fait que l'éthique ne cesse presque jamais d'être argumentée *en première personne*, comme si la vulnérabilité de l'énonciateur isolé et l'abandon du *mos* (des coutumes) de la

communauté discursive d'appartenance pouvaient permettre paradoxalement une universalisation (Habermas, 1983). L'éthique devient un soliloque exemplaire qui cherche à garantir une « trans-appréciation », un passage presque « angélique » à travers une tierce personne qui demande toujours une traduction dans une langue « franche » (dans toutes les acceptions du mot). L'éthique cherche-t-elle un statut formel pour abandonner toute connotation en tant que compromission d'une ambition réellement traductive ?

La deuxième investigation pourrait partir de la reconnaissance selon laquelle l'éthique est liée à une sémantique de l'action qui dépasse la raison instrumentale, étant donné qu'elle s'enracine dans un détachement critique par rapport à l'immersion dans les scénarios déjà institutionnalisés ou préprogrammés. L'éthique est subversive par rapport aux fonctions déjà établies et elle garde une paradoxale affinité avec la créativité. Si le *moraliste* est celui qui tend à préserver l'application ubiquiste et récursive des principes moraux élaborés par une communauté jusqu'au risque d'une entropie existentielle totale (la désémantisation des *formes de vie* alternatives devient corrélative de l'imperceptibilité différentielle des propres mœurs), l'individu *tolérant* reconnaît que ses raisons de jugement sont limitées et sans fondement ultime. À bien voir, sans tolérance, il ne pourrait pas exister de regard éthique qui est, en fait, tout simplement *laïque*.

L'éthique concerne la gestion des valeurs identitaires (et donc différentielles) par rapport à leur horizon destinal ; en effet, le destin est le mode d'existence qui va jouer le rôle de médiateur entre toutes les valeurs partageables (Peirce, *CP* : 4.549 [1]) et il fonctionne comme une sorte d'absolutisation hypothétique de leur « valoir », de sorte qu'on puisse envisager une traductibilité asymptotique des axiologies. Chaque communauté de discours élabore une axiologie fondée sur la redistribution commensurable des destins de vie (opportunités de carrière, garanties et tutelles sociales, etc.) ; mais la tension intercommunautaire fait émerger constamment l'exigence de répondre à la division des morales à travers la neutralisation d'une destinalité séparée (Basso Fossali, 2007b ; 2008b). L'éthique est donc le niveau de négociation de l'agir sensé qui dépasse les garanties de sens offertes par les domaines sociaux et les différents jeux linguistiques, et qui amène les *formes de vie* (Fontanille et Zilberberg, 1998) à reconnaître le « scandale » représenté par une *Babel* de destins.

L'éthique est donc une perspective critique par rapport à la séparation des morales qui roule sur l'anticipation d'une commensurabilité destinale ; une telle anticipation garantit un pivot extrême pour assurer un caractère sensé à l'existence, un pivot fondé sur la reconnaissance mutuelle. La symétrisation destinale obtenue par cette anticipation est ainsi le rachat des inégalités des formes de vie et de leur « fortune » dans les différentes trajectoires existentielles. L'éthique profile l'horizon du *juste* dans l'aveu de l'asymétrie la plus déchirante. Elle est construite non pas sur la base d'un *consensus gentium* ou du *sens commun*, mais sur l'émergence d'un *co-sens* dont on bénéficie ou duquel on est exilé : une co-signification destinale.

2. Le caractère paradoxal de l'éthique

Le regard sémiotique peut entrer dans le débat sur l'éthique seulement à condition d'en assumer le caractère intrinsèquement paradoxal ; en effet, l'élaboration des valeurs morales s'enracine dans les discours sociaux (argumentation publique) et l'éthique concerne les pratiques discursives mêmes, vu que ces dernières sont saisies comme une partie fondamentale de l'agir social moralisé.

Il s'ensuit que la pratique sémiotique peut bien assumer comme objet d'étude les argumentations morales et les négociations des axiologies, mais, dans tous les cas, elle est susceptible, en tant que pratique, de recevoir elle-même un regard éthique : par exemple, elle est amenée à se doter d'une déontologie. Toutefois, l'éthique ne peut pas être réduite à une déontologie : cette dernière n'est qu'une moralisation interne à un certain domaine social (art, science,

droit, etc.). La question de l'éthique se présente comme indépassable là où il y a une traduction entre les domaines et leurs valences définitoires, c'est-à-dire qu'elle débute sur la scène sociale comme la tentative paradoxale de dépasser les limites des jeux linguistiques que nous utilisons pour construire des rôles identitaires. L'éthique met alors en cause la *personnalité* des acteurs sociaux, c'est-à-dire leur capacité à gérer des rôles identitaires différents, de sorte qu'on ne puisse pas réduire la « personne » à ces dernières. La personne ne peut pas être textualisée ; sa mise en discours est déjà une réduction descriptive à des rôles, d'autant plus qu'elle n'accepte pas une raison dialectique. En effet, la sacralité de la personne est intraitable et inviolable puisque la personnalité donne au sujet un champ ouvert de ses « possibilités d'être » bien au-delà des rôles déjà performés. La « liberté de la personne » répond d'emblée d'une idéologie, d'une morale ; elle est susceptible d'être cadrée au sein des lois et des discours tutélaires. Par contre, l'ouverture de la personnalité – même au-delà des différents *soi-ipse* dirigés et élaborés à l'intérieur de jeux linguistiques spécifiques – est enracinée dans l'expérimentation du sens ultérieurement possible, dans la restructuration des identités. Pour cette raison, la sémiotique des pratiques trouve dans l'éthique son axe focal et la démonstration la plus claire de son irréductibilité à la textualité. Le sens éthique peut être contenu non pas dans une configuration textuelle donnée, mais dans une pratique inépuisable de reconfigurations narratives à gérer dans le temps pour combler l'hétérogénéité de l'expérience.

La personnalité est toujours mise à l'épreuve ; elle doit démontrer une compétence locale à « totaliser » les significations expérientielles les plus différentes en recourant à la narrativisation identitaire. L'éthique émerge lorsque la suture narrative ne peut pas compter sur des *topoï* et des rôles moralisés. La problématisation éthique débouche sur une demande paradoxale de « créativité » : on cherche une solution locale (bien que non contingente) qui puisse reconstruire une commensurabilité entre scénarios d'ancrage de valeurs totalement irréductibles et inconséquentes. Les valeurs traitées tout au long des pratiques gouvernées par des domaines divers (religion, art, science, droit, mode, etc.) entrent dans des conflits que l'éthique doit résoudre en dépassant des déontologies et des lois; toutefois, la « créativité » demandée est suspecte en tant que telle. Comment peut-on accepter une solution « créée *ad hoc* » compte tenu que le dépassement des morales régionales semble demander le maximum de fondement pour pouvoir enfin devenir partageable et soutenable publiquement ? La créativité concernée par une solution éthique doit racheter sa paternité individuelle, les valeurs électives qu'elle représente, son caractère local ou même improvisé ; elle doit renier son caractère idiosyncrasique afin de s'affirmer comme convergence socialisable des motivations à agir. Ce qu'elle doit garder de l'esprit créateur est la capacité de restructurer les identités et de redessiner un horizon destinal des valeurs concernées (Basso Fossali, 2008b). L'éthique est à la fois une demande continue des traductions et une familiarisation avec le caractère intraduisible des personnalités en tant que telles. La formulation de l'éthique en termes de principes linguistiquement explicites est explicable aussi bien par la nécessité d'une communication préalable à toute socialisation de valeurs que par la recherche d'une logique commune aux différentes formes de vie. Chacun a sa propre « niche écologique » de sémiotisation du monde et l'éthique ne peut donc pas viser seulement un échange fictif et exemplaire des points de vue et des positions actantielles : elle doit « traduire » des acteurs à travers des formes de vie alternatives et concurrentes. Si la morale doit délimiter l'agir actantiel, l'éthique vise à reconnaître l'ouverture des possibilités personnelles. Dans sa mise en discours, l'éthique doit offrir une déterminabilité à ce qui doit rester sans détermination définitive ; elle va « sacraliser » le discours, étant donné qu'il doit retrouver la nudité linguistique, les offres diagrammatiques du domaine sémiotique en tant que tel, l'absence d'un dernier fondement aux valeurs traitées (Basso Fossali, 2008c). L'éthique devient « discours » seulement si elle se présente comme une

familiarisation de traductions possibles entre des formes de vie qui acceptent la « dénudation » de leurs gestions spécifiques du sens. Paradoxalement, l'éthique est la sacralisation d'un dialogue qui accepte le caractère « a-dialogique » de toute personnalité (qu'il s'agisse de celle d'un individu ou de celle d'un peuple entier) au profit d'une reconnaissance commune de l'indétermination constitutive et de la remise même aux langages pour l'élaboration de valeurs. Pour cette raison, l'éthique concerne la totalisation des espoirs de traduction entre formes de vie : une traduction entre des personnalités irréductibles est toujours possible dans la perspective éthique.

La vocation totalisante de l'éthique est compensée justement par son épistémologie *ad hoc*, c'est-à-dire par la reconnaissance immédiate qu'elle s'exerce dans une pratique de choix et de négociation continue en vue d'une perspective socialisable et régulatrice. Voilà un autre aspect paradoxal de l'éthique : les principes régulateurs de l'éthique (qui relèvent de la formulation kantienne régie par un *comme si*) subissent une forme de *re-entry*, de réapplication réflexive de leur logique interne, et sont eux-mêmes décidés et assumés sur la base d'un principe régulateur. La possibilité même d'une éthique part de la reconnaissance d'une absence de fondement ; elle procède donc *comme si* elle était praticable en vertu de sa « force de champ », de sa capacité de « battre le rappel » des acteurs sociaux face à un patrimoine commun représenté par les mêmes valeurs énoncées, par le fait même qu'elles ont été énoncées : ces valeurs concernent le défi de traduction des domaines et des formes de vie. Le *comme si* de l'éthique est interne à son émergence sociale en tant que pratique ; elle vit de son pouvoir de positionner les acteurs sociaux face à un impératif d'assomption ou de rejet. Le patrimoine discursif que l'éthique met en jeu est une plate-forme neutre de traductibilité qui va solliciter une exigence constitutive de la personnalité : le passage par l'altérité, c'est-à-dire la trans-individualité de chaque sujet – pour en rester à la formulation de Gilbert Simondon. L'éthique propose la clôture d'un cercle qui commence avec l'exigence d'une reconnaissance mutuelle. L'éthique surgit paradoxalement à cause d'une symétrisation de prétention identitaire (socialement reconnue) qui relance une asymétrisation des valeurs autodéfinitoires constitutives de chaque procès de singularisation. Le scandale de ce débouché asymétrique va réclamer une symétrisation ultérieure et asymptotique, une traduction limite de ce qui a été construit sous l'égide de l'intraduisible : l'individualité (des personnes, des groupes sociaux, des peuples – la taille n'est pas intéressante à ce niveau de pertinence). La proposition d'une éthique est donc corrélative à une attente traductive : le repérage d'une symétrisation, d'une absorption des écarts différentiels qui promeuvent les identités. Voilà donc la raison du pouvoir de positionnement de l'éthique qui prétend une réponse, bien que négative. Toutefois, l'éthique relève aussi de la fiction identitaire qui présuppose une cohésion de l'*ego* ; en effet, elle conduit la narrativisation du *soi* vers le maximum d'extraversion, vers la reconnaissance de toute médiation qui permet au sujet, en tant que centre d'indétermination, de négocier un profil unitaire. Si la morale naît des décisions ou des stratifications des mœurs sociales, l'éthique relève d'une archéologie du soi qui dévoile comment la réalisation de nos possibilités, sans suite dans le passé, peut constituer la forme de vie actuelle d'autrui. L'éthique dépasse la loi car elle assume des principes régulateurs sur la base de la reconnaissance d'une indétermination des valeurs ; celles-ci sont traitables dans le discours éthique seulement si on accepte que l'espace critique de leur gestion soit ancré dans un « multilatéralisme » agentif et dans une co-implication destinale.

La personne juridique est définie par la capacité d'entendre et de vouloir ; la personne éthique est cartographiée par la coprésence des faisceaux de sémantisation en concurrence devant être gérés. Les déontologies visent au monitorage et au respect des valeurs « corporatives » ; les perspectives éthiques sont sensibles à toute valeur, dans la mesure où elles sont perméables aux délimitations des rôles identitaires. La formalisation de l'éthique est paradoxale car l'éthique vise à dépasser les procédures d'organisation et à

construire une perméabilité des domaines sociaux. Mais, comme nous l'avons déjà souligné, l'éthique ne peut pas se réduire à une création locale ou, pire, à une trouvaille. On doit, certes, se méfier des éthiques formelles car elles sont auto-contradictoires et surtout « résiduelles », c'est-à-dire qu'on trouve une argumentation limite qui oblige l'adversaire à tenir compte d'une règle éthique minimale ou, pire, on formalise seulement l'expression stylistique (l'«étiquette» prétend être valable aussi au-delà des valeurs localement traitées). Mais on doit se méfier aussi des éthiques construites sur des escamotages qui vont réduire localement la complexité des questions convoquées. Toutefois, la forme d'expression du discours éthique est inévitablement paradoxale : elle vise une restructuration des personnalités concernées de sorte que les identités puissent retrouver une traductibilité, mais, en même temps, elle conduit à une expansion (ou densification) des scénarios choisis comme base d'exemplification de cas moraux controversés. Il y a des « *nous possibles* » partout et donc le discours éthique vise à augmenter le degré d'implication des sujets de la communication dans les cas débattus. On doit par conséquent réfléchir au fait que la construction du discours éthique rejoint une dichotomie interne des genres et des teneurs utilisés. En effet, on peut passer d'une présentation théorématique à la simple exemplification d'un panorama qui va multiplier les perspectives d'implication possibles. Le discours éthique commence alors avec un marquage individuel et termine en jouant la zone – si une métaphore empruntée au football n'est pas trop hasardeuse et irrévérencieuse. La concentration intensive du genre « théorème » est remplacée par une distribution extensive. L'implosion asymptotique du raisonnement en première personne est finalement convertie dans une explosion hétéro-référentielle qui va concerner tous les acteurs de la communication. Le registre détaillant et assertif laisse la place à une forme d'expression plus elliptique et allusive qui va positionner les interlocuteurs dans la possibilité de réponses diversifiées (sous le modèle de l'assomption *ou* du rejet), selon des formes différentes de rationalité. La médiation offerte par l'éthique est une restructuration de la sémiosphère, puisqu'elle va redessiner les implications et les connivences entre les zones de détermination et un environnement qui, bien que culturalisé, ne peut pas se passer d'exprimer des facteurs d'indétermination. Mais le dépassement de la dialectique au profit d'une pluri-rationalisation de l'agir affecte aussi les personnalités des acteurs sociaux : quelle facette identitaire peut être impliquée, quel *soi* possible est concerné ? La table argumentative de l'éthique vise un écliptique entre des « planètes identitaires » (personne) et des logiques gravitationnelles communes par rapport aux différents feux de valorisation. Surtout, cette table discursive vise à devenir raboteuse et gluante, à réduire les périls offerts par une argumentation glissante et spécieuse et à faire tomber les interlocuteurs dans son filet.

La conduite éthique trace le chemin en le parcourant, mais elle n'est pas une trajectoire de sens unidimensionnelle ; elle procède dans la sémantisation en parallèle du *co-possible* et elle bride ainsi les autres *soi* possibles. Leur inclusion maximale est corrélative à la possibilité de jeter un aperçu sur les chemins d'autrui. Ainsi, la créativité paradoxale du sujet éthique concerne le fait qu'il doit mettre en jeu toute l'altérité qu'il possède en lui-même ; lorsque l'éthique occupe l'espace énonciatif, elle fonctionne comme une tâche bigarrée qui profile des protensions formelles dans toutes les directions tout en gardant un centre de convergence.

3. Émotions éthiques

Dans notre description demeurent encore beaucoup d'aspects inexplorés. Tout d'abord, nous avons reconstruit la relation entre éthique et archéologie du *soi*, mais nous n'avons pas examiné les rapports de temporalisation avec le futur. Il est clair que le cercle ouvert par la singularisation des sujets (asymétrisation qui est construite sur une reconnaissance mutuelle de la différenciation identitaire) doit chercher une clôture à travers une anticipation destinale. L'éthique a une inflexion

tragique à cause de cette anticipation des croisements de destins (Basso Fossali, 2008b); en particulier, elle doit racheter ces croisements de l'ordre du hasard et de l'hétérogène au profit de la motivation et de la commensurabilité. L'aspect tragique de l'anticipation destinale permet de conduire toute forme de vie vers l'acceptation partageable de la dénudation de leur gestion de sens spécifique. La créativité éthique, bien que paradoxale, garde ce dépassement de la logique « économique » qui est propre à la créativité praxéologique, ou mieux, elle cherche à exemplifier ce dépassement dans sa plate-forme traductive.

La compromission de la vision éthique avec une perspective destinale amène à offrir une explication de l'importance des émotions, étant donné que ces dernières président un arc de valorisation projeté vers le futur lorsqu'une gestion cognitive n'est pas soutenable (Peirce, *CP*: 5.292). L'acception de formes de rationalité multiples, la connivence acceptée entre valences incommensurables, la convocation d'un croisement de destins qui vise des dépassements possibles ne sont que des éléments parmi d'autres qui motivent l'irruption des émotions éthiques. Si la création est un terrain fertile d'émotions – son caractère « émotigène » relève de l'attribution au sujet créateur d'un choix d'autodestination –, la réflexion éthique peut souvent impliquer la survenance d'émotions cathartiques. Ces émotions vont prouver au sujet sa capacité de franchir une perspective destinale unilatérale; la vision éthique expérimente la catharsis du renoncement à la préservation d'elle-même. Ancrée totalement dans une observation de deuxième ordre, la réflexion éthique retrouve une sémantisation directe, sans monitorage d'elle-même, dans la prestation sémantique des émotions (Basso Fossali, 2007a). La préparation théorématique de l'argumentation éthique devient un terrain « émotigène » apte à susciter des émotions qui prouvent la solidarité interne au sujet. C'est une solidarité entre un *soi-ipse*, qui cherche à dépasser son ambition différentielle, et un *moi-chair*, qui offre un diagramme de relations incarnées afin de sémantiser un paysage hétéroclite tel qu'il est exemplifié par la discorde de perspectives morales impliquées. Aux émotions qui concernent la mise en phase d'une plate-forme éthique des traductions entre la destinalité de diverses formes de vie, on peut ajouter les émotions enracinées dans la « compréhension » de la trajectoire comportementale d'autrui, étant donné que la mise en jeu de ses propres *soi-ipse* possibles comme moyen de traduction de l'altérité finit par les racheter, les affranchir d'une archéologie existentielle douloureuse, voire coupable. Ces émotions cathartiques fonctionnent comme une résonance trans-destinale entre formes de vie, entre trajectoires existentielles qui peuvent retrouver des séquences praxiques communes, mêmes si elles sont vécues comme des *modes d'existence* différents (réalisés, potentialisés, actualisés, virtualisés) qui vont graduer le sentiment d'implication. En tout cas, la sémiotique doit se soustraire à tout réductionnisme qui renvoie les contenus émotionnels à la catégorie du Bien; elle doit plutôt remplacer cette catégorie par une explicitation précise de la prestation sémantique garantie par les émotions éthiques. L'affirmation du Bien est seulement une sanction de l'efficacité d'une traduction de l'intraductibilité interpersonnelle, capable de restructurations identitaires et d'émotions cathartiques. L'ouverture des possibilités de la réflexion éthique fonctionne comme une redestination personnelle qui dépasse ses limites constitutives en acceptant des implications qui vont bien au-delà d'une raison instrumentale. La tension extravertie de la réflexion éthique retrouve dans les émotions corrélées une soudure introvertie: l'aptitude éthique concerne l'assomption d'un projet de sens individuel qui accepte des traductions et donc une dénudation préalable. L'émotion survient aussi comme adhérence intime à la vocation éthique de se penser comme des êtres qui savent se dépasser et « se décliner » selon tous les pronoms personnels. Symétriquement, l'émotion éthique peut survenir par rapport à une observation de deuxième ordre qui nous saisit (ou qui révèle quelqu'un d'autre) comme réduits à de purs rôles syntaxiques, comme dépassés par rapport à notre propre autodestination aux

valeurs. Si l'émotion morale peut prendre l'inflexion de la réprobation, l'émotion éthique dysphorique relève d'un vertige, de l'anéantissement d'une table de concessions mutuelles, de l'écroulement d'une architecture destinale commune, d'une prédication d'inexistence de la personne. Plutôt que le scandale, l'émotion éthique éprouve l'abandon.

La personnalité comme projet *in fieri* a comme destination l'inachèvement, mais aussi le manque d'une fondation de valeurs qui puisse se passer de la reconnaissance d'autrui ; le sentiment d'incomplétude peut être comblé à travers la clôture asymptotique de l'asymétrisation individualisante, à travers la vocation de mettre son propre héritage à la recherche d'une « famille ». La dignité de l'inachèvement est corrélative d'une disposition à passer la consigne. Voilà donc l'écologie de la signification mise en jeu par l'éthique : répondre ensemble à l'inachèvement personnel en croisant les destins, bien au-delà de la descendance, de l'héritage familier et national, des mœurs. La perspective éthique concerne le parcours de singularisation qui coexiste avec toute l'étrangeté bridée dans l'archéologie du *soi* et qui finalement débouche dans les cheminements d'autrui.

4. Éthique et action

En assumant le protocole et la créativité comme les limites extrêmes de l'agir sensé, on peut encadrer la gamme des dramatisations de la délibération, étant donné que cette dernière est confiée à une communauté morale, d'une part, et qu'elle est assumée de manière autonome par un individu, de l'autre. Si le *faire procédural* scelle une conduite estimable à l'intérieur de la communauté morale (ou de l'organisation déontologiquement réglée) qui l'a élaboré, il devient éthiquement discutable dès qu'on réévalue l'horizon destinal impliqué ou dès qu'on cherche à traduire son opportunité dans les paramètres moraux d'une autre communauté.

En revanche, l'agir créatif peut déroger à la morale car il est observé comme délié de la normativité praxique en raison de son aptitude à donner une nouvelle perspective destinale, même si elle n'est pas encore évaluée comme souhaitable. La restructuration identitaire, garantie par la création, dépasse la perspective du sujet moral et réclame l'éthique en tant que sémantisation des conduites qui franchit la linéarité des programmes praxiques. L'éthique est la narrativisation de l'intraductibilité identitaire (bureaucrate/créatif, bourreau/victime, etc.) qui s'annonce là où une scène praxique démontre l'inconsistance de la prétention morale d'attribuer des rôles virtuellement échangeables dans un cadre axiologique unitaire. Chaque jugement éthique est à son tour dépassé par des questions qu'il n'est pas capable de traduire. Or, plutôt que d'avancer avec la palinodie continue de ses traductions partielles, la réflexion éthique cherche à aller de seuil en seuil vers un élargissement perspectif des répercussions du faire et du sentir. L'éthique démontre que la gestion de valorisations, l'écologie de la signification de toute culture, est la suture continue d'un résidu perspectif à inclure. Éthique des interprétations et compréhension éthique sont alors les deux faces d'une médaille : la nature inépuisable de la tâche d'inclusion perspective est corrélative à la persistance d'un horizon sémantique – la commensurabilité destinale.

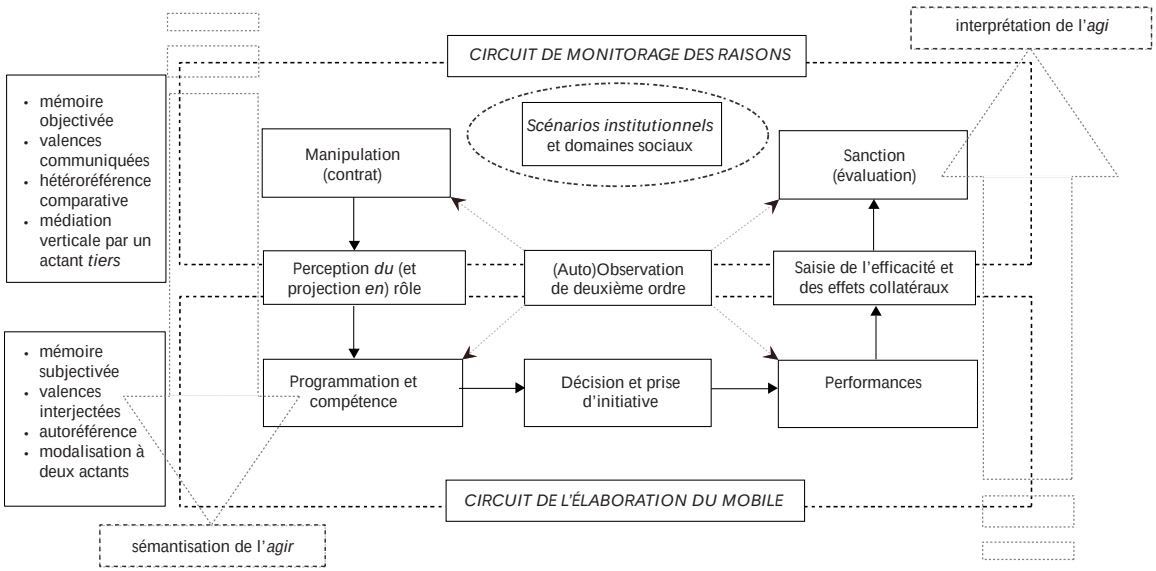
Le *désirable* et l'*obtenu* sont un circuit à court rayon du sens qui est toujours doublé par une trame interprétative et une narrativisation identitaire qui font confiance à une prégnance interpersonnelle *reconnue* et *reconnaissante* (Ricœur, 2004) afin de trouver un fond destinal traduisible. L'éthique est alors le bord d'une *forme de vie* qui doit se dépasser et se pousser au-delà de ses buts et de sa propre finitude. Pour cette raison, le caractère apparemment intraitable des questions éthiques pour une sémiotique devient un domaine d'investigation potentiellement électif, car cette tension des formes de vie au-delà d'elles-mêmes est, à bien voir, la structuration primaire, quoique tacite, d'une culture : croiser des destins. La fiction n'est qu'une extension de cette recherche et une anticipation des intersections possibles entre formes de vie.

Toutefois, il faut maintenant décrire la relation entre morale et éthique par rapport à l'action selon

une perspective plus détaillée. Pour ce faire, on prend comme cadre de référence le schéma ci-dessous qui, de manière très synthétique, vise à :

a) montrer comment chaque étape du schéma narratif canonique doit être mise en relation avec une observation de deuxième ordre qui prend en charge la gestion des valorisations en jeu ;
b) souligner le rôle crucial de la décision et de la prise d'initiative par rapport à la pluralité des parcours modaux actualisés (chaque programme narratif escompte des sémantisations concurrentielles);
c) distinguer la partie extravertie de la gestion du sens (portion supérieure du schéma) et la partie introvertie (portion inférieure); de cette façon, on pourra reconnaître une vectorialité du sens qui vise à conquérir des valences intersubjectivement employables (interprétation de l'*agi* selon un circuit de monitorage des raisons) et une vectorialité du sens qui cherche à expérimenter des motivations ou des émotions intimes (sémantisation de l'*agir* selon un circuit d'élaboration du mobile);
d) mettre en lumière la dimension interstitielle et médiatrice entre ces circuits qui, régie par l'observation de deuxième ordre, garantit à la fois le passage de l'hétéroréférence du *soi-idem* (rôles sociaux) à l'autoréférence du *soi-ipse* (singularisation) et le passage de l'autoréférence du *soi-ipse* à un cadre hétéronomique de calcul des effets de l'*agi*.

La moralisation concerne toutes les étapes de cet agencement narratif et explique l'implication du circuit de l'élaboration des mobiles dans le circuit du monitorage des raisons. L'interprétation de l'*agi* n'est alors qu'une sorte de restitution aux scénarios publics explicites des délibérations prises selon des valeurs sociales introjectées. Dans l'éthique, la gestion introvertie du sens devient l'ancrage d'une observation de deuxième ordre qui opère le paradoxe d'une médiation de la *tiercéité* institutionnelle à partir de l'exemplarité nue du couplage alentour qui affecte le sujet même de la réflexion. La survenance du regard éthique est une sorte de réinitialisation de la sémantique de l'action qui déstructure la syntaxe de cette dernière au profit d'une paradigmatique comparative des positions qu'on peut recouvrir dans un scénario pragmatique (c'est non pas seulement la préfiguration de rotation de rôles, mais aussi la commensurabilité de ces derniers qui est concernée dans ce cas-ci, bien au-delà du contrôle que chacun peut proclamer par rapport à la situation). Si la morale reste liée à une vectorialité



temporelle, bien que reconstruite par les liens d'imputation et d'attribution de la responsabilité, l'éthique est une dilatation temporelle comme l'est une tache qui s'élargit en incluant des destins personnels, archéologiques et futuristes. Les formulations de l'éthique en termes de principes régulateurs expliquent comment elle vise à la fois une perspective temporelle toujours renouvelée et paramétrique du jugement (c'est l'*être-temps* du sujet) et une mise entre parenthèses des résultats irréalisés et obtenus, de l'estime localement gagnée ou perdue. On voit alors que l'éthique suspend les sens institutionnalisés afin de reconstruire une solidarité entre une perspective temporelle spécifique (destinalité croisée) et une perspective sociale à réinitialiser.

La difficulté actuelle pour élaborer et partager une réflexion écologique dans une véritable perspective éthique débouche sur l'acceptation du repérage des argumentations strictement économiques (les modifications de l'environnement sont déjà nocives sur le plan monétaire). Par rapport aux sociétés ancrées sur une économie du bien-être en acte, le discours éthique acquiert une allure presque prophétique, et ensuite rationnellement peu défendable. Le principe régulateur actuel concerne le monitorage des marchés économiques et identitaires (on peut l'identifier avec la mode), et c'est donc à la temporalisation d'être comprimée sous le poids d'une prospérité distribuée et socialisée sans cesse (Luhmann, 1990). Le pli extraverti du monitorage des marchés décline les actions sociales en tierce personne ; en revanche, la perspective éthique utilise la première personne même devant l'assomption de l'action d'une tierce personne. L'éthique reconstruit une reconnaissance de la *distalité* par rapport à la neutralisation des éloignements et du temps d'attente qui caractérisent l'extase communicative actuelle. L'éthique se révèle donc une pratique de rétablissement d'implication personnelle à partir de la reconnaissance d'un manque de légitimation ou d'un déficit d'applicabilité de la morale localement en vigueur.

Le droit peut s'émanciper de la morale à travers le secours de la perspective éthique, mais s'il doit forcément prendre un tour normatif (prescription/interdiction) qui cherche à régler le social, l'éthique reste en revanche une pratique qui explore sans cesse la culture d'appartenance à travers l'inclusion des perspectives dans la sémiosphère à laquelle celle-ci est couplée. Il n'y a pas de culture sans une sémiosphère qui transsude des influences d'autres cultures et qui remontre l'indétermination résiduelle des systèmes sociaux (Basso Fossali, 2008d). L'éthique nourrit un détachement critique par rapport à la culture de référence, mais elle va en direction opposée par rapport au relativisme, étant donné qu'elle cherche une inclusion perspective et une commensurabilité ; et surtout une signification du croisement de destins individuels qui va au-delà et de la *loi* et des morales. Peut-être que le paradoxe le plus déroutant de l'éthique est qu'elle n'accepterait pas une formulation écrite ; elle est construite par une syntaxe d'anamorphoses de la perspective de valorisation qui vont tester la tenue des principes moraux, des déontologies, des lois. De plus, l'éthique oblige à faire précéder le choix pratique de l'option épistémologique ; cette dernière se révèle toujours *ad hoc*. Dans cette perspective, l'universalisme de l'éthique peut cohabiter avec l'acceptation de perspectives juridiques et morales plurielles, même s'il se situe sous l'égide de leur traductibilité asymptotique. D'ailleurs, le pluralisme moral (Rescher, 1993) est une condition statutaire de la modernité, soit à cause de l'autonomisation relative des différents systèmes sociaux, soit à cause du multiculturalisme qui caractérise nos sociétés contemporaines.

Si la société même émerge dans l'établissement des liens communicatifs, l'éthique interdit leur réduction syntaxique et elle met en jeu la question sémantique de l'*implication* personnelle dans le traitement des valences morales qui cherchent une possibilité de traduction. L'éthique, en tant que pratique, s'exerce à dénuder le couplage entre systèmes sémiotiques et associations de façon à transformer la communication par contact en une transposition des intérêts et des vocations dans un cadre systémique et donc écologique. L'évaluation morale ne peut pas être

réduite à l'application d'un code (estimable/blâmable, juste/inique, etc.), étant donné que le point de vue éthique donne priorité à la perception de la configuration sociale en acte, et elle implique la confrontation entre des agences différentes (individus, organisations, etc.) de systématisation téléologique. La partialité que le point de vue éthique s'attribue favorise la déconstruction « en première personne » de l'hétérogénéité du social jusqu'au repérage de la matrice purement sémiotique des fondements associatifs, de sorte qu'on puisse envisager des réassociations qui relèvent d'une restructuration destinale possible (et pas nécessairement irénique). Or, l'autocompréhension de la culture occidentale en termes de garantie d'une société du bien-être distributif finit par exclure l'évaluation de « niches écologiques » de valorisation qui pourraient prétendre constituer des formes de vie alternatives. L'éthique apparaît donc superflue, étant donné qu'on trouve « en vigueur » la promesse de la totale superposition entre intérêt individuel et « progrès constant de biens et de services qui [sont] offert[s] à chacun » (Gauthier, 2000 : 421) : le destin individuel n'interroge plus le destin social et *vice versa*, car on affirme leur solidarité et leur renforcement réciproque. Paradoxalement, le monitorage du social (*observation de deuxième ordre* du positionnement différentiel entre le *soi* et les *autres*) cohabite avec le refoulement des arrangements sémiotiques qui nourrissent et soutiennent les enjeux associatifs et les opérations des différents domaines sociaux. L'avantage mutuel est saisi en acte et dans la consistance figurative de la disponibilité des biens et des possibilités. L'« étranger moral » ne sollicite plus un dépassement perspectif de nature éthique, mais il représente plutôt un attentat au régime des intérêts partageables.

Une sémiotique véritablement « critique » du social ne peut se borner à souligner l'interpénétration des enjeux individuels : elle doit dégager leur élaboration discursive et l'hétérogénéité des valences qui motivent les associations (Latour, 2006). Toutefois, le couplage entre élaborations sémiotiques et associations interdit de réduire le social aux langages et corrélativement les textes au social. De la même façon, on ne peut pas réduire les associations à une construction syntaxique, à un réseau ; le fait que l'émergence du social dépende aussi des enjeux sémantiques est exemplifié par l'éthique et sa vocation à traduire des valences hétéronomes et des morales souvent aux antipodes, ainsi qu'à rendre compte d'une « co-existence » indéniable (déjà au niveau esthésique) qui est la condition d'individuation du sujet d'énonciation (Ouellet, 2003).

Notes

1. Selon la convention, les *Collected Papers* (*CP*) de Peirce sont référencés par volume et par paragraphe.

Références bibliographiques

BASSO FOSSALI, P. [2007a] : « La gestion du sens dans l'émotion : du vertige aux formes de vie », *Semiotica*, nº 163, 1/4, 131-158 ;
——— [2007b] : « Pattern emotivi e narrativizzazione dell'esperienza: per una semiotica del destino », dans G. Marrone, N. Dusi et G. Lo Feudo (dir.), *Narrazione ed esperienza*, Rome, Meltemi, 145-157 ;
——— [2008a] : « Création et restructuration identitaire. Pour une sémiotique de la créativité », *RS/SI*, vol. 27, nº 1 (à paraître) ;
——— [2008b] : « Dispositifs de mésentente dans l'Hamlet de Shakespeare », Actes du colloque international de l'IAS (International Association of Semiotics), « Understanding/Misunderstanding », 2007, *Acta Semiotica Finnica*, ASF Ed. (à paraître) ;
——— [2008c] : « Strategie dell'inviolabile e tattiche sacrileghe. Spazi sotto tutela ed enunciazione del male », *E/C*, Rivista dell'Associazione Italiana di Semiotica (à paraître) ;
——— [2008d] : « Di mediazione in mediazione. Spazi esperienziali, domini culturali e semiosfera », *Visible*, nº 3, 11-15.
FONTANILLE, J. et C. ZILBERBERG [1998] : *Tension et Signification*, Liège, Mardaga.
GAUTHIER, D. [(1986) 2000] : *Morale et Contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, Liège, Mardaga.
HABERMAS, J. [1983] : *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
LATOUR, B. [2006] : *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
LUHMANN, N. [1990] : *Paradigm Lost. Über die Ethische Reflexion der Moral*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
OUELLET, P. [2003] : *Le Sens de l'autre. Éthique et esthétique*, Montréal, Liber.
PEIRCE, C.S. [1931-1935] : *Collected Papers*, vol. 1-6, Cambridge (Mass.), Harvard University Press ;
——— [1958] : *Collected Papers*, vol. 7-8, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
RESCHER, N. [1993] : *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon.
RICŒUR, P. [1990] : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil ;
——— [2004] : *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.
SIMONDON, G. [1989] : *L'Individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme. Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Aubier.
WITTGENSTEIN, L. [(1929) 1965] : « Lecture on Ethics », *Philosophical Review*, LXXIV, 3-12.

UNE POSTURE ÉTHIQUE EN DEÇÀ DES VALEURS ?

LOUIS PANIER

L'éthique et la sémiotique ont en commun de poser la question de l'identité et de la construction des valeurs et du lien qu'entretient avec les valeurs un sujet engagé dans une pratique, quel qu'en soit le domaine d'application : économique, politique, médical, juridique…

VALEURS, SUJETS, PRATIQUES

L'articulation d'un sujet aux valeurs et aux pratiques fait partie des constructions fondamentales de la sémiotique. Les éléments de la grammaire prévoient en effet cette double orientation de l'actant-sujet, d'une part en direction des valeurs investies dans des objets, d'autre part en direction d'une pratique orientée, en termes de programme, vers la valeur qui la finalise. La question éthique peut se poser du fait de cette double orientation de l'actant-sujet. Elle concerne en effet l'*action*, et pas seulement la *jonction* d'un sujet à un objet-valeur ; il s'agit du sens de l'action et des valeurs investies et impliquées dans l'action elle-même. On pourra distinguer un double investissement des valeurs, dans l'actant-objet corrélatif de l'actant-sujet, d'une part, dans le faire corrélatif au sujet opérateur modalisé, d'autre part. Si le premier cas concerne plutôt le sujet « idéologique », le second intéresse plus directement le sujet « éthique » ; il appartient donc à une approche sémiotique de bien distinguer ces deux formes d'investissement, d'en mesurer la différence et les effets sur la constitution du sujet.

La première définition de la valeur concerne l'investissement dans des objets syntaxiques, et s'établit dans le cadre d'une axiologie. L'articulation paradigmatique des valeurs (virtuelles) donne lieu à des « taxinomies valorisées que l'on peut désigner du nom d'axiologies » (Greimas et Courtés, 1979 : 179). L'organisation syntagmatique des valeurs les convertit dans « des modèles qui apparaissent comme des potentialités de procès sémiotiques […], on peut les considérer comme des idéologies (au sens restreint, sémiotique, de ce mot) » (*ibid.*). L'idéologie dynamise les structures axiologiques sous forme de procès et y engage des sujets. Axiologie et idéologie déterminent donc le champ des valeurs où un

sujet trouve à se définir. Le champ des valeurs précède l'instauration du sujet et Greimas a pu analyser en termes de construction modale les dispositifs d'investissement de la valeur dans l'objet syntaxique (1983 : 93-102).

La seconde perspective concerne le sens et la valeur de l'action ; non plus les objets comme lieux d'investissement des valeurs, mais le parcours même, son orientation et sa fonction dans la constitution d'un sujet sémiotique. L'éthique ici porte sur le cours d'action par lequel un sujet peut se définir. Ici encore, on retrouve des préoccupations « classiques » de la sémiotique narrative qui, avec les énoncés caractéristiques de la *manipulation* et de la *sanction*, a pu se donner une représentation syntaxique de la problématisation du sens de l'action projetée ou réalisée. Classiquement, la sanction évalue la conformité de l'action à un système de valeurs préalablement posé (dans la phase de manipulation), ce ne sont pas l'action comme telle ou le parcours du sujet qui sont pris en charge [1]. De ce fait, on peut se demander si la prise en considération du parcours lui-même et des rapports qu'il entretient avec le sujet qu'il instaure et manifeste en tant que sujet éthique ne vient pas remettre en question la seule conformité aux valeurs pour la définition de la position éthique. Y a-t-il, en deçà (ou au-delà) de la position des valeurs, une place pour la convocation et l'instauration d'un sujet ?

Nous illustrerons cette question en analysant rapidement une parabole évangélique (Panier, 2003a ; 2003b), qui nous semble poser assez clairement la question des valeurs, des formes d'investissements dans des objets ou dans des parcours d'action, et finalement articuler la question éthique à la question de la constitution du sujet, et cela en deçà des systèmes de valeurs.

Intéressé par la pratique de la lecture sémiotique, nous nous demanderons pour finir ce qu'il en est d'une éthique de la sémiotique et du type de sujet qu'une telle pratique appelle. Là encore, on pourra observer comment la lecture sémiotique – prise comme acte énonciatif – convoque un sujet en deçà des « valeurs » de sens.

CROIRE DANS LA PLUS PETITE CHOSE : *un récit-parabole*

Le récit-parabole, extrait du chapitre 19 de l'Évangile de Luc [2], est le suivant :

(12) [...] *Un homme de haute naissance se rendit dans un pays lointain pour recevoir la dignité royale et revenir ensuite.*
(13) *Appelant dix de ses serviteurs, il leur remit dix mines et leur dit : « Faites des affaires jusqu'à ce que je vienne ».*
(14) *Mais ses concitoyens le haïssaient et ils envoyèrent à sa suite une ambassade chargée de dire : « Nous ne voulons pas que celui-ci règne sur nous ».*
(15) *Et il advint qu'une fois de retour, après avoir reçu la dignité royale, il fit appeler ces serviteurs auxquels il avait remis l'argent, pour savoir ce que chacun avait fait produire.*
(16) *Le premier se présenta et dit : « Seigneur, ta mine a rapporté dix mines ».*
(17) *« C'est bien, bon serviteur, lui dit-il ; puisque tu t'es montré fidèle en une toute petite chose [3], reçois le pouvoir sur dix villes ».*
(18) *Le second vint et dit : « Ta mine, Seigneur, a produit cinq mines ».*
(19) *À celui-là encore il dit : « Toi aussi, sois à la tête de cinq villes ».*
(20) *L'autre vint aussi et dit : « Seigneur, voici ta mine que je gardais déposée dans un linge.*
(21) *Car j'avais peur de toi, qui es un homme sévère, qui prends ce que tu n'as pas mis en dépôt et moissonnes ce que tu n'as pas semé ».*
(22) *« Je te juge, lui dit-il, sur tes propres paroles, mauvais serviteur. Tu savais que je suis un homme sévère, prenant ce que je n'ai pas mis en dépôt et moissonnant ce que je n'ai pas semé.*
(23) *Pourquoi donc n'as-tu pas confié mon argent à la banque ? À mon retour, je l'aurais retiré avec un intérêt ».*
(24) *Et il dit à ceux qui se tenaient là : « Enlevez-lui sa mine, et donnez-la à celui qui a les dix mines ».*
(25) *« Seigneur, lui dirent-ils, il a dix mines ! »*
(26) *« Je vous le dis : à tout homme qui a l'on donnera ; mais à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a ».*
(27) *Quant à mes ennemis, ceux qui n'ont pas voulu que je règne sur eux, amenez-les ici et égorgez-les en ma présence.*

Nous nous intéresserons particulièrement à l'objet figuré par la « *mine* », aux différents dispositifs d'investissement de valeur dont il est le lieu et aux différentes relations constitutives de sujets qui s'y

nouent. Nous examinerons également comment ce récit met en rapport des parcours de sujet et leur définition en termes de valeur. Entre les valeurs d'objet et les valeurs d'action, nous suggérons de lire, dans ce récit, une certaine problématisation de l'éthique, dont une lecture sémiotique doit pouvoir décrire la cohérence.

Si la *mine* est un objet, elle figure sous plusieurs modes. Il y a la mine donnée à chaque serviteur, il y a les mines produites, mentionnées par les deux serviteurs et sur lesquelles s'opère la sanction du roi (dix pour l'un, cinq pour l'autre), il y a enfin la mine enlevée au troisième serviteur et attribuée au premier, et qui déclenche la surprise de l'entourage royal et l'explication du roi[4].

Mise en place d'un cours d'action

La structure narrative est assez simple. Le don des mines et le départ du maître correspondent à une phase de *manipulation* où se trouve engagé un programme pour les serviteurs et la figure de cet objet, la *mine,* se trouve mise en rapport avec des sujets, mais avec une valeur qui reste non précisée. Le programme reste assez indéterminé en termes de valeur (*faire* « des affaires »[5]). La mine, selon l'encyclopédie, représente une certaine somme d'argent[6], mais elle reste ici une valeur potentielle soumise à la seule activité des sujets. S'il faut *faire* (des affaires) avec cette *mine*, la valeur de celle-ci n'est autre que la valeur de l'action qu'elle occasionne.

Au retour du roi, on reconnaît la *sanction* qui comporte, de façon très canonique, une *information* sur la performance, une *évaluation* et la *rétribution* par le Destinateur épistémique. Cette dernière n'est pas effectuée dans le récit, il n'y a aucun transfert d'objet pratique : les serviteurs ne rendent pas les *mines* au roi, on ne raconte ni l'attribution des villes, ni la soustraction de la dernière mine au troisième serviteur et son attribution au premier. Il n'y a que du discours : une déclaration et un débat sur les valeurs, que vient conclure la mystérieuse réponse du roi : « À tout homme qui a l'on donnera ; mais à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a ».

Les annonces de rétributions manifestent les valeurs investies dans les *objets* en relation avec l'engagement ou le non-engagement des sujets dans le cours d'action proposé. Ces rétributions obéissent à deux formes : *attribution du pouvoir* sur les villes pour les deux premiers serviteurs, *retrait* de la mine au troisième et don au premier. Elles manifestent ce qu'il en est du statut des sujets en fonction des rapports aux valeurs investies dans les objets d'une part, au parcours d'action d'autre part : nous retrouvons bien la double direction de la question éthique.

Deux types (ou deux cas) de sujet sont posés : pour les deux premiers serviteurs, la production réussit ; pour le troisième, il n'y a pas à proprement parler échec car la performance n'a pas été engagée, c'est donc bien du côté de l'instauration des sujets, des conditions de leur engagement dans un parcours, et non de leur compétence (*pouvoir-faire* ou *savoir-faire*) que se pose le problème et qu'il faudra observer la relation aux valeurs.

Deux serviteurs ...

Les deux premiers serviteurs informent de la performance accomplie (« ta mine a rapporté dix mines [...] a produit cinq mines »), mettant en avant *la mine elle-même* et non leur propre compétence. La réponse du roi attribue la réussite du parcours au *statut fiduciaire* du sujet (« bon serviteur », « foi »[7]), au contrat fiduciaire supposé lors du départ du maître et manifesté par le don de la première mine. La valeur économique est subordonnée à la position énonciative, elle-même référée à la non-valeur (*la plus petite chose*). L'énoncé de la sanction manifeste une structure contrastée, voire paradoxale, des valeurs : *grande quantité produite* versus *foi* « dans la plus petite chose ». La position initiale du sujet, qui n'est dévoilée, par le roi, qu'à la fin du parcours, concerne bien le rapport, l'engagement du sujet à un dispositif fiduciaire qui suppose que l'objet attribué soit à la fois *décisif* et *sans-valeur*[8].

On peut donc s'interroger sur le statut sémiotique de cet « objet-sans-valeur » et sur sa fonction dans l'instauration des sujets. Au terme du parcours de

production seulement, les mines peuvent être *converties* en « valeur » (mines = villes) par une opération d'équivalence de type arithmétique entre les mines produites et les villes sur lesquelles les serviteurs auront le *pouvoir* (dix pour dix, cinq pour cinq). On peut parler de transposition, de transfert d'isotopie ou d'opération *métaphorique* : le pouvoir sur les villes *signifie* (manifeste) la valeur de la production des mines. Le sens ou la valeur du parcours d'action des serviteurs se trouvent ainsi pris en charge par deux dispositifs sémiotiques différents : un processus *métonymique* lorsque les mines se multiplient et s'enchaînent dans un système de valeurs purement cumulatif et comptable (dix pour un ; cinq pour un), processus relevant d'une rationalité pratique ; un processus *métaphorique* lorsqu'une transposition d'isotopie (un saut) interprète le premier processus au moment même où il l'interrompt, processus relevant d'une rationalité sémiologique si le pouvoir acquis est le signifiant de la valeur de la production réalisée : le pouvoir sur les villes vient identifier des sujets qui n'assumaient pas le parcours des mines (« *ta mine* a rapporté... »)[9].

... et un troisième

Le récit développe plus largement la sanction du troisième serviteur dans un dispositif énonciatif assez complexe. Le serviteur restitue la mine qui lui a été confiée et justifie son non-engagement dans le programme de production par des considérations subjectives et pathémiques concernant et lui-même (« j'avais peur ») et son maître (« tu es un homme sévère »).

La restitution de la mine (« voici ta mine ») présuppose pour cet objet un statut d'*objet-valeur* installé dans un dispositif réciproque d'échange (disjonction/conjonction) entre deux sujets. S'il y a ici un contrat avec le maître, il porte sur la valeur investie dans cet objet et sur une anticipation de son devenir : la mine doit entrer dans un processus de production et le roi est censé s'emparer des résultats de cette production[10], « prenant ce [qu'on n'a] pas mis en dépôt », « moissonnant ce [qu'on n'a] pas semé ». Il s'agit de la production comme « valeur » objectivable, appropriable, selon une rationalité pratique, opposée à la rationalité sémiologique mise en œuvre dans la conversion mines/villes. La position imaginée du maître (sévère) est exactement l'inverse de la position réelle du roi vis-à-vis des serviteurs : il ne prend pas les mines produites, il les *interprète*, il leur donne sens, il en produit des signes. La sanction du roi vérifie le procès de production lui-même et porte intérêt à l'objet initial, non pas pour son statut d'*objet-valeur*, mais pour son statut *fiduciaire* (foi « dans la plus petite chose »).

Ce récit ne repose pas simplement sur l'opposition entre différents *systèmes* de valeurs investis dans des structures narratives. Il met en discours différents *dispositifs éthiques*, c'est-à-dire différents modes d'instauration de sujets, à partir des modes de relations aux valeurs, aux objets et aux parcours d'actions. Il le fait en développant le parcours d'une figure d'objet : la « mine », d'abord posée figurativement comme prototype de la « valeur »[11], se trouve ensuite déployée entre les sujets, comme « à distance » des valeurs qui pourraient s'y trouver investies.

La sanction du troisième serviteur pose un problème à l'analyse : en quoi la soustraction de la mine fait-elle système avec le mode de rétribution des deux premiers serviteurs ? La mine initialement *confiée* par le maître, et que le serviteur voulait *restituer,* est finalement *prise* par le roi pour être *donnée* au premier serviteur (celui qui a produit dix mines). Mais elle ne fait pas nombre pour s'ajouter aux mines produites (métonymie), elle ne fait pas l'objet d'une conversion du type mine = ville (métaphore) : elle demeure comme un objet non investi par une valeur, un *objet-sans-valeur*, qui fait rappel du statut réel de la mine initialement confiée. Passant du troisième au premier serviteur, cette mine est excessive et elle marque la limite d'un système établi sur les valeurs ; et c'est cela qui fait problème (« Seigneur, lui dirent-ils, il a dix mines ! ») et c'est cela qui est articulé à la loi énoncée par le roi (« Je vous le dis : à tout homme qui a l'on donnera ; mais à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a »).

La marque du sujet

Le récit nous conduit ainsi vers un dispositif caractérisé par la *non-valeur* et le *non-signe* : cette dernière mine reste un objet non investi de « valeur » pour un sujet, un objet non interprété en termes de valeur, une « figure » qui, absente ou présente, est la *marque* d'un sujet désigné (« dé-signé ») à la parole d'un autre. Nous proposons de parler alors d'une *rationalité figurale* qui fait écart à la rationalité pratique et à la rationalité sémiologique que le récit met également en place.

Au serviteur à qui elle est prise, cette mine fera défaut, non pas à la manière d'un manque d'objet-valeur qu'une performance pourrait liquider, mais à la manière d'une *marque* qui l'ordonne à cet objet sans valeur. N'appartenant à aucun des dispositifs métonymique ou métaphorique d'investissement de valeur mis en place précédemment, elle est également pour le premier serviteur une *marque* plutôt qu'un signe. Marque identifiante, cet objet-sans-valeur fait rappel de « la plus petite chose » à propos de laquelle se sont ancrées la *fidélité* ou la *peur*. Alors que la conversion mines = villes vient signifier (décoder) le point terminal du processus réalisé, cette ultime mine vient faire rappel (retour) du point initial du processus productif. Elle n'est pas un objet-valeur, elle n'est pas un signe, elle est *une marque*, une grandeur « figurale », la trace de l'acte d'énonciation dans lequel un sujet s'est trouvé suscité en face d'une altérité qui s'absente. C'est à partir de cette « petite chose » posée et re-posée que s'instaure pour un sujet la question (à laquelle un autre répond) de ce qui excède (par défaut, pourrait-on dire) le sens et les valeurs. Résumons-nous.

- Prise dans une rationalité pratique, la « mine », comme signe-renvoi, permet de déployer une configuration financière, comme le montre le dialogue du roi avec le dernier serviteur.
- Dans la phase médiane du récit, la mine comme figure est prise dans une opération métonymique : les mines se succèdent et se multiplient (tantôt dix, tantôt cinq pour un), elles n'ont de valeur quantitative qu'à être multipliées.
- Au retour du roi, la figure est reprise dans un dispositif métaphorique, opération interprétative qui installe la mine dans un *dispositif de signe*, articulant l'isotopie financière et l'isotopie politique.
- À la fin du parcours, la figure assure, par son rappel, par sa présence surnuméraire pour l'un et son retrait pour l'autre, la fonction de *marque*. Loin d'être un signe interprétable ou convertissable en valeur (comme les mines associées à des villes), elle a le statut d'« *in-signe* », de *non-signe* désignant la singularité d'un sujet dans l'acte énonciatif qui l'instaure et pour le parcours figuratif qui le représente.

Une approche sémiotique de la question éthique peut proposer des modèles de la construction et de l'articulation des valeurs pour un sujet, des formes d'assomption, des cours d'actions et des pratiques par un sujet. Le récit que nous avons lu nous semble pouvoir être versé à ce dossier ; sans doute parce que sa manière d'articuler le sujet, les valeurs et les pratiques est un peu paradoxale[12]. C'est bien la notion de « valeur » qui est en cause dans ce récit : en tant que somme d'argent[13], la mine est typiquement une figure d'objet-valeur et la consigne donnée par le maître installerait typiquement un programme conforme à ces valeurs – l'adhésion à ce programme serait ce qui sépare les bons serviteurs et l'autre serviteur et ce qui est sanctionné par un partage du pouvoir…

L'analyse que nous avons pu faire de ce court récit permet d'y déceler, au-delà du cadre « évangélique », des dispositifs sémiotiques un peu différents et d'en extraire des modèles de constitution du sujet qui concernent bien les questions éthiques : la question du rapport d'un sujet à la valeur, celle de la valeur des valeurs et celle du point d'émergence des valeurs pour un sujet. Sur ces questions, cette parabole propose des modèles qui peuvent sans doute être développés.

Un modèle pour un dispositif éthique ?

L'éthique pose la question du sens et de la valeur de l'action, elle suppose un sujet engagé dans une

pratique, dans un cours d'action. Sens et valeur excèdent en quelque sorte les valeurs elles-mêmes, d'où l'importance, dans le schéma narratif canonique, des phases de manipulation et de sanction qui mettent en place un tiers-actant (Destinateur), des procédures d'évaluation et une catégorie d'objets-messages manifestant justement la valeur des valeurs et l'isotopie de leur qualification.

Tel serait le regard sémiotique sur l'éthique dans la perspective classique du parcours génératif et de l'ancrage objectal des valeurs. Il permet de formaliser des dispositifs éthiques, de modéliser des choix mis en œuvre dans différentes constructions discursives ou pratiques. Il convient toutefois de complexifier le modèle sur plusieurs points et de l'interroger. Notre récit s'intéresse bien aux bornes du parcours narratif, mais il ne fait pas reposer l'instauration et la reconnaissance de sujets sur l'adhésion à un système de valeurs préalablement articulées et sur leur déploiement dans un parcours narratif. Il y a ici de l'insu dans la constitution des sujets, et une forme de débrayage qui atteint la relation d'investissement des valeurs dans les objets, qui dissocie la liaison sujet-valeurs-objet et pose dans l'écart ainsi dessiné la place d'un sujet défini dans un espace d'énonciation et représenté par un « objet sans valeur », grandeur figurale, qui l'identifie à la manière d'une *marque*.

Si l'éthique surplombe l'univers des valeurs (qui peuvent être investies dans les objets syntaxiques) engagées dans des pratiques, elle pose d'une part la question des rapports entre cet investissement et l'instauration d'un sujet et, d'autre part, la question de la signification (et de la compréhension) du parcours même du sujet. La question éthique devient la question du statut du sujet par rapport à l'univers de valeurs (idéologique) et par rapport au parcours en quoi se déploie une pratique. La question éthique se pose dans l'*écart* que suppose, dans l'un et l'autre cas, ce rapport.

Cette question nous a paru assez bien posée dans la forme même du récit-parabole, où nous avons observé la tension pour un sujet, entre l'investissement des valeurs dans les objets et l'engagement dans une pratique, dans un cours d'action dont le sens et la valeur restent déterminés par un choix qui relève de la *fiducie* plus que de l'*adhésion* aux valeurs ou à l'investissement des objets. L'éthique concerne alors le statut et l'identité du sujet représenté par une figure, un « *signifiant* » pris dans un parcours, dans un enchaînement d'actions (métonymique), signifié dans des opérations métaphoriques de conversion idéologiques (faisant retour au système des valeurs), mais finalement rappelé, revenant comme marque-du-sujet, attestant l'acte par lequel le sujet a été posé en relation à une altérité qui s'absente. Le statut éthique du sujet suppose ici la considération paradoxale d'un « objet-valeur-sans-valeur » (comme la mine dans notre parabole) qui n'atteste l'instauration d'un sujet qu'à être justement neutralisé comme objet-valeur. Dans notre récit, la considération de la mine comme objet investi d'une valeur, comme objet-valeur de transfert susceptible d'être attribué, repris, conservé, bloque pour le troisième serviteur toute entrée dans la pratique et dans le cours d'action. Il conviendrait de revenir sur le statut sémiotique de cet « objet-valeur-sans-valeur ». Sa nécessité oblige peut-être à reprendre la question de l'investissement de la valeur dans les objets et à suggérer que l'instauration du sujet de l'action suppose une forme particulière de débrayage qui fait division dans l'objet-valeur et dans le sujet qui s'en trouve déterminé.

Au niveau élémentaire de la syntaxe narrative, l'objet n'a d'autre réalité que d'être un actant défini par la fonction qui le relie à l'actant sujet. L'objet semble un lieu qu'une valeur vient remplir, ou « investir »[14]. Cette notion d'investissement, utilisée par Greimas, mérite qu'on s'y arrête. Dans le *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Greimas et Courtés la définissent dans la logique du parcours génératif de la signification comme « une procédure par laquelle une structure syntaxique donnée se voit attribuer des valeurs sémantiques préalablement définies » (1979 : 196). On peut ainsi parler « d'une composante sémantique autonome, relativement indépendante de la composante syntaxique » (*ibid.*). La

notion d'investissement est à nouveau utilisée pour rendre compte des états existentiels des valeurs (virtuelles, actualisées, réalisées). Virtuelles dans les structures du carré sémiotique, les valeurs sont actualisées quand elles peuvent recevoir «l'investissement complémentaire de la catégorie thymique» (*ibid.*: 414), cet investissement n'étant concevable que dans la mesure où la valeur est mise en relation avec un sujet (dans les cadres prévus par les structures narratives de surface). Investie dans les actants-objets des énoncés d'état, et lorsque la conjonction avec l'objet-valeur s'effectue au profit du sujet d'état, la valeur actuelle se trouve transformée en valeur réalisée (*ibid.*: 415). Il y a valeur pour un sujet moyennant l'investissement dans un objet et l'élaboration thymique et modale de la valeur[15].

Le parcours narratif dans lequel un sujet est installé ne peut s'inaugurer que par la mise en perspective d'un objet investi d'une valeur et modalement joint à un sujet. Tout se passe comme si la fonction du Destinateur consistait à proposer, comme structure véridictoire, l'investissement sémantique et modal de l'objet et à opérer la transformation modale qui lie cet objet comme objet-valeur pour un sujet, la relation S→Ov étant caractéristique de l'axe du désir dans la terminologie traditionnelle du modèle actantiel.

On peut alors reconnaître pour cet objet-valeur une structure sémiotique constituée de deux plans: celui de valeurs articulées dans les dispositifs catégoriels et modaux et celui des figures, organisé par les dispositifs narratifs et discursifs et sur lequel les objets peuvent être caractérisés par leur «*présence*»[16]. Sans doute le sujet «idéologique» est-il lié au monde des valeurs. La valeur s'investit dans un objet qui peut en être le *lieu*, le support, voire le *signifiant* dans un cadre idéologique donné (Panier, 1980); il faut toutefois compter avec les objets en tant que «grandeurs figuratives», renvoyant au monde naturel et sensible, mais également aux expériences inter-subjectives et énonciatives dont ils sont la trace (Martin, 1995: 143). Notre récit-parabole pointe vers ce lieu de la question éthique, vers ce point d'écart qui dissocie la structure idéologique du signe (où l'objet serait le signifiant de la valeur) et qui isole aussi l'objet de sa puissance pathémique (seul le troisième serviteur est un sujet passionnel: «j'avais peur»), pour ne conserver que «la plus petite chose», la simple marque pour un sujet suscité par une altérité qui s'absente, et déployé en parcours entre deux actes d'énonciation.

Une éthique de la (pratique) sémiotique?

Ce récit-parabole, tel que nous l'avons abordé, nous semble fournir une structure pour la posture éthique du sujet, une certaine «forme de vie». Cette structure est susceptible de s'appliquer également à la pratique de la sémiotique, c'est-à-dire à l'expérience d'un sujet engagé dans la lecture, dans la construction d'une cohérence de discours sur les objets qui se donnent à percevoir (Panier, 1998). Il peut être question de posture éthique d'un sujet si l'on s'interroge sur les rapports qu'un *sujet* (interprète ou lecteur) entretient avec les *valeurs* qui peuvent être associées à ces *objets* en fonction des diverses saisies qui peuvent être les siennes[17].

La posture de l'interprète peut être investie d'une compétence que nous dirons «encyclopédique», qui déploie la signification des objets dans la reconnaissance et dans la construction de réseaux conformes à la sémiotique du monde naturel. Renvoyer ainsi l'objet à sa place dans la sémiotique du monde naturel, c'est négliger sa capacité à entrer «en discours» dans des ensembles signifiants relevant d'une instance énonciative. Renvoyer chaque objet à sa position dans les réseaux du monde naturel, c'est en quelque sorte rester au seuil du parcours de l'interprétation. Le sujet se détermine alors par le savoir (et le pouvoir-savoir). La lecture est une «quête» mobilisée par le savoir (manquant ou acquis) et tendue vers cet objet-valeur qu'est alors le savoir.

La posture de l'interprète peut également être investie d'une compétence qui s'adapte principalement au caractère *thématique* du dispositif discursif *figuratif* et vise à associer figuratif et thématique dans des constructions de type

symbolique. Le discours convoque alors un sujet relatif aux valeurs (et aux systèmes de valeurs) axiologiques et idéologiques, un sujet susceptible d'intégrer et d'assumer les univers de valeurs à l'oeuvre dans le discours[18]. Derrière le jeu des figures, c'est l'armature thématique qui charpente un sujet apte à intégrer (à *croire*) les *formes de vie* manifestées par le discours et à inscrire son vouloir dans le champ axiologique déployé par le texte : le texte manifeste, pour le sujet du discours, la cohérence d'un système de valeurs investies dans des dispositifs narratifs et figuratifs (le « monde du texte »). On pourra alors parler de *sujet idéologique*, en reprenant la définition de l'idéologie donnée par Greimas.

On pourra caractériser une troisième posture du sujet interprète ou lecteur sémioticien. On parlera d'une posture *langagière* (ou *littérale*) pour autant qu'elle fait appel à la langue (non pas au sens saussurien du terme, ni au sens de langue naturelle, mais selon la définition de Lacan, soit « *lalangue* » qui porte toujours trace de l'énonciation préalable – ou parole – qu'elle manifeste et recèle dans la *lettre*). Cette posture s'adapte principalement au caractère discursif de l'enchaînement figuratif[19] et à l'écart maintenu entre les parcours de figures et les valeurs (le sens) qui peuvent leur être associées. Ce qui caractérise les figures en discours, c'est justement qu'elles sont… en discours, qu'elles tiennent leur existence et leur efficace de leur installation dans un enchaînement qui atteste un acte énonciatif, instance que ne peuvent réduire ou périmer ni la résonance référentielle, ni la résonance thématique du texte, instance qui n'a d'autre « représentation » que le parcours qui lui répond. Le « déroulement de la parole figurative » (Greimas, 1993 : 383) dans la parabole est le prototype d'un discours où la figure « particularise et signe l'originalité du langage pris dans l'énonciation », selon une expression de J. Calloud, c'est-à-dire du langage en tant que s'y joue la possibilité d'être pour un sujet. Paradoxalement, cette possibilité s'atteste et se joue dans la figure (et en figures), dans ce supplément de sens signalé par les rhétoriciens, dans cet excès par rapport aux valeurs, supplément de valeur qui peut être aussi bien défaut de sens, trouble où se manifeste la passion du sujet, ou le sujet de la passion[20] qui ne peut être confondu avec celui qui est dépositaire (ou en quête) du savoir, ni avec celui qui s'ordonne aux formes des systèmes axiologiques.

Les préconditions du sens pour un sujet seraient à chercher dans ce qui le lie à la langue en tant que discours : traversée d'énonciation, elle est le dépôt de la parole. Si la langue est le dépôt de la parole parce qu'elle est d'abord reçue (et s'indique de cette manière), il conviendrait de faire place en sémiotique, pour définir les conditions ou préconditions du sens et la posture d'un sujet, à ce lien de la langue, de la parole et du corps, et à « la toute petite chose » qui en marque le nouage et dont notre récit-parabole signale qu'elle est le *départ* qui lance le cours d'action et que celui-ci révèle.

C'est donc entre les figures mises en discours, dans l'écart figural qui les vide et les articule tout à la fois (pression de la langue ou du discours sur le sens constitué, tension entre l'axe métonymique du cours d'action et l'axe métaphorique de son interprétation) qu'il conviendrait de chercher cet *inestimable objet* à quoi peut tenir la constitution éthique d'un sujet de la lecture, d'un sémioticien interprète. Et l'on pourrait alors gloser la parole du roi dans la parabole : à celui qui a cet objet vacillant entre les figures mises en discours, il sera donné et il aura du surplus (un statut, une identité posée au-delà ou en deçà des valeurs) ; à celui qui n'a pas cela, même ce qu'il a (le sens thématisé, les valeurs axiologisées, les représentations stabilisées, les signes constitués) lui sera enlevé.

Une éthique de la sémiotique serait alors tendue vers ce qui, au-delà du sens (qui pourtant fait l'objet principal de la quête), constitue une place de sujet articulé à l'écart et au nouage entre des grandeurs figuratives et les structures thématiques susceptibles de les investir comme valeurs.

Notes

1. On peut rappeler les critiques de Ricœur à l'égard de la sémiotique narrative et reprendre, pour les examiner, les notions d'intrigue et de configuration, censées saisir l'action comme sens (Panier, 2008).
2. Traduction de la Bible de Jérusalem.
3. Littéralement : « croyant dans la plus petite chose ».
4. Ce récit articule deux parcours narratifs, celui de l'homme noble qui va recevoir la royauté et revient, et celui des serviteurs qui sont invités à « faire des affaires » avec les mines. Ces deux parcours sont syntagmatiquement liés : l'opération demandée aux serviteurs est délimitée par le parcours royal (départ/retour) et la royauté acquise semble être la compétence requise pour la sanction finale des serviteurs et des concitoyens. Discursivement, la corrélation des deux parcours organise dans le texte une articulation spatio-temporelle spécifique où l'on peut distinguer : *ici* versus *ailleurs* (spatialisation), *temps de l'absence* versus *temps de la présence* (temporalisation indexée sur un acteur et non sur des repères chronologiques). La production des mines par les serviteurs est déterminée par rapport à une temporalité hétéronome : initiée par le maître en son départ, elle est interrompue par la venue du roi et non pas achevée par l'obtention d'un résultat programmé.
5. Dans le texte grec, le verbe *pragmateuomai* (s'efforcer, se donner de la peine) ne définit pas d'emblée une activité économique ou commerciale.
6. Une mine correspond, dit-on, au salaire de cent journées de travail.
7. Luc 19, 17 : « Tu as été croyant dans la plus petite chose ».
8. Même si une mine correspond, dit-on, au salaire de cent journées de travail, elle est considérée ici en dehors de cette « valeur ». À la différence du troisième serviteur pour lequel la mine donnée est un objet de valeur redoutable !
9. C'est le retour du roi qui interrompt et vient donner sens à la multiplication des mines qui, par elle-même, serait un processus indéfini dont, d'ailleurs, aucun sujet ne peut se recommander (« *ta mine* a produit x mines »). On n'ose pas imaginer ce qui serait advenu de ce processus de production si le roi n'était pas revenu ! Le parcours d'action prend sens d'être interrompu.
10. Et à juste titre semble-t-il : « *tu savais que je suis* un homme sévère, prenant [...] »). Le roi valide l'opinion que le serviteur a de lui : quel est alors son statut éthique dans le cours du récit ?
11. À la manière du *trésor* dans les récits traditionnels : le stéréotype de l'objet-valeur est justement celui sur lequel l'énonciation narrative opère les transformations les plus radicales.
12. Ce n'est pas ici le lieu de développer l'éventualité d'une éthique « évangélique » ; il s'agit seulement de souligner une forme particulière de la question éthique, susceptible d'enrichir la problématique sémiotique.
13. « Cent deniers, ou le salaire de cent journées de travail » (*Évangile selon Luc*, trad. Sœur Jeanne d'Arc, Les Belles Lettres, Desclée de Brouwer, 1986, 153).
14. « En tant qu'actants, les objets syntaxiques sont à considérer comme des positions actantielles, susceptibles de recevoir des investissements soit de projets des sujets (on parlera alors des objets de faire) soit de leurs déterminations (objets d'état). [...] L'objet – ou objet de valeur – se définit alors comme le lieu d'investissement des valeurs (ou des déterminations) avec lesquelles le sujet est conjoint ou disjoint » (Greimas et Courtés, 1979 : 259).
15. « On voit, à la suite de ce réexamen, que ce que nous avons pris l'habitude d'appeler *valeur* en partant *d'objets de valeur* est en réalité une structure modale : V = me (s) où " s " désigne une grandeur sémique quelconque, sélectionnée lors de la conversion, et " me " une structure modale dont le premier terme " m " désigne une des modalités sélectionnées, et " e ", la relation existentielle modifiée par la modalisation. [...] Remarque : Il conviendrait peut-être de distinguer, dans l'écriture, un " v " minuscule, servant de symbole à la valeur axiologique, d'un V majuscule, désignant la valeur déjà modalisée. [...] Une telle *valeur modalisée*, une fois inscrite dans l'objet, lui-même actant de l'énoncé d'état, se trouve alors soumise aux opérations de jonction (conjonction et disjonction) effectuées par le sujet de faire (situé en syncrétisme à l'intérieur d'un même acteur, ou représenté par un acteur autonome et distinct) » (Greimas, 1983 : 100).
16. Voir C. Zilberberg (2006) et E. Landowski (2004).
17. Nous prenons ici le terme de « saisie » au sens que lui donne J. Geninasca lorsqu'il distingue la saisie impressive, la saisie molaire et la saisie sémantique qui régissent trois formes de sémiotique ou trois types de rationalités dans lesquelles un sujet peut se trouver défini.
18. J. Geninasca parle en ces termes du « Sujet du Discours » : « Énoncer, accomplir un acte de discours, cela revient à établir comme texte et à instaurer comme discours un objet textuel en fonction d'un principe de cohérence et d'intelligibilité, mais c'est aussi assumer comme "vrai" (conforme à ce qui, conditionnant le sentiment d'identité de soi et de réalité du monde et d'autrui, fonde le sens-pour-le-sujet) l'acte en quoi consiste la signification d'un énoncé discursif. Le sujet d'un acte ou (s'agissant d'une organisation discursive complexe) d'une hiérarchie d'actes discursifs se caractérise doublement, par une compétence sémiotique (une rationalité) et par une compétence et une existence modale, ou *croire*, si l'on convient d'appeler "croire" le monde d'inscription d'un sujet (ou d'une configuration de sujets) sur la dimension du vouloir » (1990 : 23-24).
19. Cet enchaînement pourrait être considéré d'un point de vue intra-textuel (les figures s'enchaînent et s'interprètent dans le champ d'un texte dont le lecteur opère la mise en discours), mais aussi d'un point de vue inter-textuel (les figures s'appellent de discours en discours, tendues entre leurs reprises, leurs écarts et leur accomplissement).
20. Ces positions d'excès et de défaut ont bien été mises en lumière en sémiotique. Voir Greimas (1987) ; Greimas et Fontanille (1991) ; Zilberberg (2006).

Références bibliographiques

CALLOUD, J. [1993] : « Le texte à lire », dans CADIR (sous la dir. de L. Panier), *Le Temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris, Cerf, 31-63.

FONTANILLE, J. et C. ZILBERBERG, C. [1998] : *Tension et Signification*, Bruxelles, Pierre Mardaga.

GENINASCA, J. [1990] : « Du texte au discours littéraire et à son sujet », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, nº 10-11, 23-24.

GREIMAS, A. J. [1983] : *Du Sens II*, Paris, Seuil ;

——— [1987] : *De l'imperfection*, Périgueux, Fanlac ;

——— [1993] : « La parabole, une forme de vie », dans CADIR (sous la dir. de L. Panier), *Le Temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris, Cerf, 380-387.

GREIMAS, A. J. et J. COURTÉS [1979] : *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome 1, Paris, Hachette.

GREIMAS, A. J. et J. FONTANILLE [1991] : *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil.

LANDOWSKI, E. [2004] : *Passions sans nom, Essais de socio-sémiotique III*, Paris, PUF, coll. « Formes sémiotiques ».

MARTIN, F. [1995] : « Devenir des figures, ou des figures au corps », dans J. Fontanille (dir.), *Le Devenir*, hors-série des *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges, PULIM, 137-146.

PANIER, L. [1980] : « De l'idéologie dans le discours », *Sémiotique et Bible*, n°19, 7-24 ;

——— [1998] : « *L'inestimable objet* de l'interprétation. Approche sémiotique de la lecture », dans M. Ballabriga (dir.), *Sémantique et Rhétorique*, Toulouse, Éd. universitaires du Sud ;

——— [2003a] : « Polysémie des figures et statut figural des grandeurs figuratives : l'exemple de la parabole des Mines (Évangile de Luc 19, 12-27) », dans S. Rémi et L. Panier (dir.), *La Polysémie ou l'Empire des sens. Lexique, discours, représentations*, Lyon, PUL ;

——— [2003b] : « Récit et figure dans la parabole des Mines (Luc 19). Un modèle pour une sémiotique du discours », *Modèles linguistiques*, tome XXIV-1, vol. 47, 97-108 ;

——— [2008] : « Ricœur et la sémiotique : Une rencontre "improbable" ? », *Semiotica*, 168–1/4, 305-324.

ZILBERBERG, C. [2006] : *Éléments de grammaire tensive*, hors-série des *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges, PULIM.

MOI RÉEL / MONDE RÉEL

OU LA CONSTITUTION ÉTHIQUE DU MOI RÉEL FACE AU MONDE RÉEL

Angèle Kremer-Marietti

Introduction

En présumant de partir d'une sémiotique interne au corps signifiant, accordée au mouvement conduisant directement à la sensori-motricité et au flux perceptif dont elle émane, autrement dit à une énergie basale et à sa manifestation communicative, et donc sur la base d'une telle approche sémiotique de la constitution du moi réel dans sa visée éthique, nous statuons, tout d'abord, sur le pouvoir d'assimilation du réel dans le mythe, repérable dans l'anthropologie comme en psychanalyse. Propre à cette assimilation, nous supposons le lieu individuel d'une « subjectivité vive », directement reliée au monde qui l'entoure, à commencer par la famille pour l'enfant. Pour le virtuel « sujet » du *moi réel*, il s'agit, en fait, d'une assise lui permettant désormais de constituer ce qui sera pour l'adulte le *monde réel*, c'est-à-dire la société.

Or, pour une bonne part, ce qui est considéré comme le *monde réel* va obnubiler le *moi réel* qui tentera de l'appréhender et de le construire, et qui n'est déjà que le *moi réel* représenté de l'intérieur, la face interne d'une *individualité organique* ou le *moi réel* représenté de l'extérieur. Ce sujet vivant est la *structure de ce moi*, qui aime et qui hait, deux positions extrêmes dans le fait banal de la *réceptivité* dans l'exercice de la *sensibilité*. Nous menant vers une anthropologie, sociale mais également physique et morale, elle nous oriente vers la *personnalité*, c'est-à-dire un peu plus près du sujet.

Réceptivité, *sensibilité*, *affectivité* forment une ouverture sensible sur le monde et sur autrui, grâce à laquelle, avant d'imposer l'*être qu'elle est*, la personnalité reçoit en substance les éléments de l'*avoir*, provenant de l'entourage ou du milieu, de la culture. Une sensibilité de base est universellement reconnue, comme nous le montrerons, à laquelle s'ajoutent les capacités liées au langage. Simple conscience du *corps* ou déploiement articulé du *langage*, l'*affectivité* ressort globalement comme la base du *comportement* humain. On observe alors un procédé cognitif fondamental, originaire relativement à la pensée et au langage, la *métaphorisation* : le procès de la métaphore est en effet un moteur essentiel de la pensée et du langage dont découle la *signification* et, avec elle, l'exercice de la *raison*. Sur ce fond de conditionnement statique et de libération dynamique, s'instaure une relation

princeps entre *monde réel* et *moi réel* : la culpabilité fondatrice, qui se trouve au croisement de la liberté et de la responsabilité – culpabilité décrite par Platon et quelques phénoménologues contemporains.

La *sensibilisation* de notre *individualité* nous met en rapport avec le principe de la justice. Un jeu de miroirs entre le moi et le monde m'apparaissant dans l'autre m'offre le partage de différentes « connaissances de soi », en intensifiant les éléments d'échange par la multiplication de notions indicatives. Le rapport à l'autre, d'un rapport externe d'un *moi* à l'*autre*, devient un rapport interne au *moi réel*, identifié au *moi que je suis en train de réussir à être*. La pure autopsychologie qui en résulte présuppose une connaissance de l'autre et de sa perspective propre ; de là naît le sujet, suscité par autrui, qui est à la fois sa condition d'être et sa liberté d'être dans le rapport éthique. D'où la vertu profondément éthique du face à face.

1. La subjectivité vive

Un rapport du *mythe* au *monde réel* a été opéré par Sigmund Freud qui a cependant considéré une seule et unique version du mythe d'Œdipe, alors que Claude Lévi-Strauss [1] refusera l'idée d'une version authentique d'un mythe quelconque et, au contraire, demandera qu'en soient connues toutes les versions avec leurs structures différentes. Freud a intériorisé et intégré la parenté dans l'ordre de la *subjectivité*. C'est là une découverte et une réalisation propres à la modernité et que Freud a exprimées à travers le *complexe d'Œdipe*. La richesse du mythe tient à la virtualité du sens et, par là, à une multiplicité des sens possibles liés aux combinaisons des divers éléments : ce qui introduit une variété, sinon dans la structure, du moins dans le sens. Ce pouvoir d'assimilation du mythe, reconnu dans la psychanalyse [2] de Freud, en fait une grande œuvre de notre culture moderne, par sa reconnaissance d'une historicité anhistorique de la parole.

De ce fait, est pris sinon déjà le *sujet*, du moins la *subjectivité vive*, dans sa rencontre effective ou son contact sensible avec le *monde réel*, que constitue la famille pour l'enfant récemment « venu au monde ». De toute façon, d'une manière générale, toute culture prétend se donner la finalité d'expliquer et de comprendre le *monde réel* qui échappe en principe au *moi réel*.

De ce point de vue, les données de la psychanalyse, en formant un corpus cohérent et rigoureux, viennent enrichir, entre autres, des observations du domaine de la psychiatrie sociale, puisque le *moi réel* est une construction singulière que nous élaborons au cours de notre existence dans un *monde réel* qui est pour nous avant tout social.

Culturel et pulsionnel se combinent et fusionnent, puisqu'il y avait déjà au départ l'*inconscient*, traqué à travers, d'abord, une méthode associative-dissociative, ensuite une méthode plus *symbolique*, livrée au décryptage précisément de certains mythes qui, fondamentalement, étaient là pour cacher le fin fond de l'histoire d'un *monde réel* dont « on » ne semblait rechercher qu'un savoir sélectif. D'un point de vue sémiotique, ce qu'il nous faut finalement retenir de la psychanalyse, dans le rapport à la connaissance positive que nos pouvons en tirer, c'est moins la psychothérapie que l'analyse, une analyse difficilement accomplie des symboles reconnus et vécus dans un *monde réel* qui, dès le départ, a pour effet d'obnubiler les voies d'appréhension du *moi réel*.

Passons directement à Jacques Lacan, l'auteur de la mystérieuse formule affirmant sentencieusement qu'*il n'y a pas de rapport sexuel chez l'être parlant* : formule ambiguë expliquée du fait que, dès 1971, Lacan démontre l'impossibilité d'*écrire un rapport sexuel chez l'être parlant* parce qu'il le confronte à la catégorie du réel par le biais de la fonction de la lettre (Emerich , 1997). Nous devons sans doute ajouter quelques présupposés à cette formule : surtout qu'il n'existe réellement, ni en tant que tel, un *sujet de désir* ni donc, pour lui, un *objet de désir*, du moins dans la représentation d'une fusion originelle, qui aurait été perdue, ou d'une indivision première, qui reste imaginaire et toujours plus archaïque. Et sur l'effet d'un *sujet* pris ainsi pour l'indéterminé pur, que

présuppose aussi cette formule, il ne pourra jamais y avoir, à proprement parler, de *science du sujet*.

2. L'individualité organique

Notre prudence méthodologique nous a fait évoquer le *moi réel*, que nous avons rencontré comme étant notre premier problème, dans les termes de la *subjectivité vive*, et non pas sous le nom de *sujet* proprement dit. Cette *subjectivité vive*, en tant que *moi réel* représenté de l'intérieur, est, pour ainsi dire, la face interne d'une *individualité organique* en tant que *moi réel* représenté de l'extérieur.

Pour comprendre la *personnalité* propre de cette *subjectivité vive* ou de cette *individualité organique*, il faut voir ce qu'elle porte profondément dans son noyau d'être ; or, ce qu'elle renferme, c'est tout simplement un être humain vivant qui, en tant que *sujet libre*, ressent, pense et parle. La culture rejoindrait la nature en se révélant inhérente aux gènes : tel est le *langage*, déjà codé avant même que notre *individualité organique* et notre *subjectivité vive* ne s'en emparent. À suivre l'expérience, transcendance et immanence deviennent des modes vécus dans le *monde réel* vers lequel s'oriente le *moi réel*.

C'est ainsi que nous maîtrisons la nature entière, dont nous faisons partie, en la façonnant et nous façonnant – et, d'ailleurs, pas toujours volontairement. Il devient de plus en plus difficile de trancher entre nature et culture, puisque la « nature humaine » se « fait » constamment et confirme elle-même l'être en devenir de l'humanité, au fur et à mesure des actions individuelles et collectives déployées et des nombreuses répercussions individuelles et collectives de ces mêmes actions. Il faut alors s'appuyer surtout sur une anthropologie, non pas seulement sociale, mais aussi physique et morale. Comme nous le constatons, dès que nous évoquons la *personnalité*, nous avançons un peu plus près du « sujet ».

3. Statique et dynamique de la personnalité

Sentant, pensant et parlant, ce *sujet vivant* peut aimer et il peut aussi haïr. Nous devons donc cerner ce qui fait la *structure de ce moi* qui aime et qui hait. Notons que ce sont là les deux positions extrêmes dans le fait banal de la *réceptivité* ou de la *sensibilité* : que celle-ci soit positive (par laquelle je veux attirer à moi ou construire) ou qu'elle soit négative (par laquelle je veux repousser loin de moi ou détruire) – en tant que le double effet évident de la réceptivité sensible avec ses actions conséquentes. Dès lors, nous aurons aperçu ce qu'est véritablement cette *statique réelle*, à la base de toutes les dynamiques virtuelles de la *personnalité*. Nous partons ici d'une constatation qui devrait être de l'ordre de l'intuition évidente, mais ne l'a pas toujours été, et dont toute l'importance doit être mesurée avec précaution : tout l'édifice de la *personnalité humaine* repose ainsi sur une *réceptivité affective*, c'est-à-dire sur une *sensibilité* ou affectivité élémentaire qui s'enrichira au fur et à mesure des éventuels développements de cette *subjectivité vive* doublant l'*individualité organique* dans le moi profond.

En effet, avant d'envisager les possibles désordres de la *personnalité*, il faut savoir ce sur quoi il est possible de tabler en la matière. La *personnalité* repose sur l'instance de la *réceptivité*, de la *sensibilité*, de l'*émotivité*, selon les cas. Sans une ouverture sensible, préalable et permanente, sur le monde et sur autrui, une *personnalité* ne saurait se dessiner ni s'édifier. Avant même de s'imposer comme un *être qu'elle est*, cette *personnalité en puissance* doit recevoir certains éléments qui constitueront son *avoir*, et qui lui viennent de son entourage immédiat, de son éducation, de son milieu, de sa culture.

Avec la sensibilité de base, nous nous retrouvons sur un terrain commun à des auteurs aussi différents que Emmanuel Kant et Auguste Comte, de même que Freud, surtout dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910) – où apparaissent la notion de narcissisme et principalement la mutation du sexuel en artistique se faisant en conformité avec le deuxième principe de la thermodynamique ou loi d'entropie –, et encore Jean-Paul Sartre (Kremer-Marietti, 2005) – pour qui existe une *affectivité originelle de la conscience* qui se saisit comme factice, cœnesthésique et faisant que le corps puisse se définir comme un *être pour-soi*, c'est-à-

dire dans la privation d'un en-soi singulier. On trouve également cette reconnaissance de l'affectivité première chez René Zazzo (1992) et chez Ferdinand Alquié (1979). Depuis les travaux de John Bowlby (1978) sur l'attachement, on parle maintenant d'une *science du sentiment*. Pour aller dans le sens de cette découverte, nous évoquerons particulièrement l'expression de *révolution affective*, proposée par Klaus Scherer (1989)[3], professeur de psychologie et des sciences de l'éducation à l'université de Genève, où il enseigne actuellement la *théorie des émotions*. Sous la rubrique épistémologique : *Sciences Affectives*, Scherer conclut que notre *rationalité* est limitée par l'*émotion*, en même temps qu'il existe spécifiquement reconnaissable une *rationalité de l'émotion*.

Ces vues ne sont pas contredites par les travaux d'Antonio Damasio (1993), par qui nous avons appris que les émotions figurent de plain-pied dans l'univers cognitif du cerveau (que le « cœur » a sa place dans le cerveau) : ses expériences entraînent la conclusion, d'une part, qu'être ému implique les facultés de percevoir et de raisonner et, d'autre part, qu'il n'y a pas de raisonnement sans émotion de base.

À juste titre, on peut voir que Kant mettait au fondement de la théorie de la connaissance une *sensibilité* appréhendant la *réalité du monde* : on peut donc retenir la place fondamentale occupée par la sensibilité (*Sinnlichkeit*) dans le processus cognitif de la *Critique de la raison pure* (1781). Pour Kant, en effet, la *connaissance empirique* présupposait la sensibilité recevant les données sensibles, tandis que la *connaissance pure* était strictement conceptuelle. Il voyait l'entendement (*Verstand*) chargé de mettre en ordre l'afflux des données sensibles. Dans son *Anthropologie* (1798) également, Kant donnait une place d'honneur à l'*affectivité*.

De son côté, ouvrant une perspective nettement anthropologique qui s'est confirmée tout au long de son œuvre, Comte, dans le *Cours de philosophie positive* (1830-1842), fondait la théorie positive de toute l'animalité, l'humanité comprise, sur la corrélation des deux notions élémentaires de l'*irritabilité* et de la *sensibilité*. Concevant ainsi « une seule série générale » (1998 : 767), Comte voyait comme Aristote la nature s'élever continûment de l'inerte au vivant et il s'opposait à « la vaine démarcation fondamentale que les métaphysiciens ont été [...] forcés d'établir entre les animaux et les hommes » (*ibid.* : 857). Donc, pour Comte, il n'existait pas de discontinuité entre l'animal et l'homme, si bien que l'étude du moi devait disparaître sous « l'étude finale de cet équilibre général des diverses fonctions animales, tant d'irritabilité que de sensibilité [...] » (*ibid.*). On peut dire qu'avant Freud, Comte découvrait, en étudiant l'homme biologique (Kremer-Marietti, 2001b), la place fondatrice de l'*affectivité* dans l'édifice de l'*individualité organique* qui permet à la *personnalité* de se constituer.

Si Comte s'en était tenu à considérer l'activité industrielle directement consécutive à la science positive, il n'aurait conçu qu'un positivisme étroit qui aurait donné raison aux critiques de la plupart de ses détracteurs. Les données biosociologiques de la 50e leçon du *Cours de philosophie positive* se sont prolongées et développées avec le « Tableau des fonctions cérébrales », ou tableau cérébral, publié dans le premier tome de son *Système*. Or, ce tableau complète en les résumant les caractères humains généraux et montre à l'évidence que la spéculation et l'action sont dominées par l'*affection*. Ce faisant, Comte dégageait le principe de l'action de l'homme dans la société, d'où sa devise : « *Agir par affection, et penser pour agir* ». Son tableau cérébral répond à un processus de décomposition binaire, posant, entre l'égoïsme complet et le pur altruisme, l'échelle graduée de toutes les affections intermédiaires. Satisfait du résultat qui s'accordait avec les inspirations primitives de son contemporain F.-J. Gall, Comte en rappelait quel en était le principe classificatoire, et confirmait ainsi le succès d'une logique de la découverte qui lui était propre.

4. Le langage

Les études contemporaines sur le cerveau et le langage essaient de voir ce qui coïncide entre les particularités de l'homme et celles de l'animal, et ce qui ne coïncide absolument pas. Si nous partons, par exemple, de ce qu'on appelle la *conscience*, nous voyons

aussitôt que c'est une notion difficile à définir malgré les divers travaux de l'*Association pour l'étude scientifique de la conscience* (1997)[4]. En tout cas, avec la conscience, il s'agit bien d'une instance qui s'interpose entre notre *individualité* bio-socio-historique et le *monde* physique, et même aussi entre notre *individualité* bio-socio-historique et le monde bio-socio-historique tout entier. On s'oriente alors vers un rapport plus ou moins spontané, plus ou moins réfléchi et contrôlé, qui est celui qu'un *sujet* quelconque peut entretenir avec son *milieu*.

Une manifestation de cette relation de l'*individu* avec son *milieu* est étudiée dans le langage ; comme toute faculté d'expression, le langage est déterminé par l'*émotion* : « nous n'exprimons qu'après avoir éprouvé » (1854 : 290)[5], remarquait justement Comte, suivant de près en cela Thomas Hobbes[6] ; et l'un et l'autre étaient largement précédés par Démocrite, Épicure et Lucrèce. Le langage humain se pratique et s'enrichit par rapport à un milieu auquel il se réfère et dont il traite. Même si ce que nous exprimons est le plus intellectuellement élaboré, chaque fois il est nécessaire qu'il y ait ou qu'il y ait eu un quelconque moteur affectif.

Ainsi, des études contemporaines portent sur le cerveau et l'évolution du langage[7]. On peut retenir que le langage s'amorce chez l'enfant sur la base des premières étapes vitales et par la méthode de la nomination d'objets ; et il se constitue en se développant de façon autonome par rapport au *monde* extérieur. Noam Chomsky a montré que les super-règles grammaticales sont innées et universelles : comme l'écrit à sa suite Steven Pinker, « l'enfant n'acquiert pas des douzaines ou des centaines de règles, il tourne seulement quelques boutons mentaux » (1999 : 109). Pour expliquer cela, Chomsky avait introduit, dans les années 1960, le concept de *structure profonde* (ou structure syntagmatique définie par les super-règles) et le concept de *structure de surface*, qui permet certaines variations dans la place des mots. Les idées de Chomsky sur la grammaire universelle ont parfois été controversées ; pourtant, si, comme on vient de le découvrir tout récemment, un gène du langage a pu être identifié, on tiendrait alors un élément appartenant aux bases moléculaires du langage[8].

Si l'on s'informe auprès des biologistes (Geschwind, 1988) à propos du développement du langage, on voit comment il évolue, d'abord dans l'interaction, par associations croisées entre deux systèmes : d'une part, le système situé au cœur du cerveau, impliqué dans les aspects sensori-moteurs de cinq instincts élémentaires (s'alimenter et boire, éliminer, agresser, fuir, se reproduire), et, d'autre part, le système des régions sensorielles de la vision, du toucher et de l'audition. Ensuite, l'acquisition de la nomination d'objets dépend entièrement des associations de stimuli sensoriels croisés de la vision et de l'audition et de stimuli sensoriels croisés du toucher et de l'audition. Ces jeux croisés d'associations sensorielles sont reconnus comme indispensables à la réalisation du langage humain ; on a constaté qu'ils sont rendus possibles grâce à la région pariétale postérieure du cerveau. Or, il n'y a pas chez l'animal cette capacité d'un langage se développant de façon autonome par rapport au milieu ; dès lors, et surtout sous ce rapport essentiel, il est permis de parler d'une « nature humaine » distincte de la « nature animale ».

Donc, qu'elle soit une simple conscience du *corps* ou qu'elle se manifeste dans le déploiement articulé du *langage*, l'*affectivité* est globalement le point de départ du *comportement* humain. Devenant de plus en plus intentionnelle, l'expression du langage devient de plus en plus claire et directe, et elle peut comporter un ressort affectif.

C'est le lieu de dire qu'il existe un procédé cognitif fondamental, originaire relativement à la pensée et au langage, qui est la *métaphorisation*[9] : la métaphore est en effet un aspect central de la pensée et du langage relativement aux notions de base, telles que la *signification*, les *concepts* et la *raison* qui ordonne ces notions. Au fur et à mesure que les relations langagières et logiques se développent, la complexité grandissante des relations exige une langue de plus en plus distincte, rendue possible par la structure

biologique et naturelle du langage humain articulé. Cris et gestes spontanés sont les premières manifestations de l'expression, animale et humaine. Ensuite, dans le langage constitué et articulé, les linguistes ont constaté que les premiers éléments ou constituants matériels du langage sont des *unités de sens* qu'ils nomment « morphèmes » et « phonèmes », et qui traduisent les objets de notre expérience, qu'ils soient intérieurs ou extérieurs, réels ou fictifs.

D'abord sentir ou ressentir, ensuite accepter ou rejeter, puis exprimer ou *dire tout cela*. Ce schéma simplifié est celui de la statique fondamentale qui permet toute l'activité d'une *personnalité humaine*, sur laquelle l'éducation va exercer un pouvoir d'accentuation et d'atténuation, d'association et de dissociation, avec des effets d'expansion ou de limitation.

5. La culpabilité fondatrice

Telle est donc, globalement décrite, la structure ou la *statique de la personnalité*, à partir de laquelle se rendra possible une *dynamique* dont les pivots essentiels seront d'ordre *éthique* : la responsabilité et la liberté étant incitées par la participation de la personnalité dans le *monde réel*. Nous n'avons pas parlé des états non sensibles de la conscience ni du jugement que l'éducation va pouvoir développer à partir des *émotions de base* : le jugement est ce qui va permettre de trier et d'alimenter selon un certain ordre toutes ces énergies vitales, mais il est lui-même également mû fondamentalement par de telles énergies.

Un point originel de rencontre s'impose dans la relation entre *monde réel* et *moi réel* : le rapport de la responsabilité et de la liberté, que nous appellerons la *culpabilité fondatrice*.

Même si notre liberté n'est pas une « liberté d'indifférence », il n'en demeure pas moins, au regard de la société, que nous nous considérons comme *responsables* de nos actes, c'est-à-dire *libres* surtout de ne pas commettre des actes prohibés. En même temps, nous savons bien que, pour une certaine part, nous devons nous reconnaître aussi comme déterminés : ce qui veut dire que le mode de vie, l'éducation, l'environnement et la volonté peuvent jouer un rôle dans la formation de notre *personnalité* originale.

Il peut être intéressant de voir que, reprenant la réflexion nietzschéenne de la faute conçue comme dette (*Schuld*) [10], Martin Heidegger, dans *Sein und Zeit* (1927), a fait de la culpabilité ce qui doit être abordé et interrogé fondamentalement du point de vue de *l'être-coupable* de l'existence ; ce qui veut dire, du point de vue de l'attribut « coupable », comme étant conçu en tant que le mode premier de l'existence. Car, en tant qu'elle est vécue intérieurement, l'épreuve de la faute ne se mesure pas uniquement à partir d'une infraction objectivement constatée. C'est subjectivement que nous prévoyons l'infraction possible, que nous la craignons et la repoussons, que nous l'anticipons intellectuellement en l'analysant dans la représentation que nous nous en donnons. On peut donc dire que, par sa nature même, ce qui se constitue dans les cultures comme étant le droit témoigne de la perte reconnue de l'innocence.

Ainsi, notre *être-au-monde*, tel qu'il nous est, à chacun, perçu institutionnellement sous la forme juridique du droit que nous avons la faculté d'assimiler, est lié à la peine représentée, mais il est déjà pour nous la conséquence représentée d'une faute éventuelle, comprise et imaginée comme une dette envers la société. On peut analyser tous ces phénomènes du point de vue de l'anthropologie sociale. Alors, il est facile de voir, selon les observations précises de certains anthropologues, d'un côté, la honte de celui qui a violé les règles des relations sociales lui devenir insupportable, au point même qu'il choisit de mourir à la guerre ; d'un autre côté, on constate que des manquements graves concernant la sexualité auront pour irrémédiable effet d'entraîner la mort des coupables. Dans les deux cas d'observation, agit une culpabilité fondamentale, constitutive de l'existence sociale ; et, dans l'un des deux cas, on a vu la culpabilité se poser au fondement du pouvoir politique [11].

À propos du lien associant la culpabilité au politique, Platon, interprétant dans *Protagoras* le

mythe de Prométhée, faisait que le « politique » fût étroitement lié au don que Zeus avait fait aux hommes sous les noms d'honneur (ou de pudeur) et de justice : respectivement, l'*aidos* et la *dikè*. Ainsi, *aidos*, l'honneur, la pudeur, ou même la honte, constitue le premier principe apte à nous rendre réflexifs quant à notre mérite. Cette *sensibilisation* de notre *individualité* nous met en rapport avec l'autre principe, le principe de *dikè*, la justice. Notons que le terme *aidos*, si difficile à traduire, est l'équivalent d'une dette d'honneur qui ne deviendrait une faute que par manquement à l'obligation de rendre ce qui a été reçu, c'est-à-dire par égard à la justice. Tout individu, nouveau venu dans la société, contracte déjà, de ce seul fait, une dette à l'endroit de cette société, en bonne et due place du *monde réel*.

Dans le *monde réel* de la société, le *socius*, qui peut être l'*ami*, joue un rôle actif quant à la connaissance de soi et la connaissance de l'autre, indispensables à la moralité en action. Il est difficile de séparer la connaissance de soi proprement dite de l'obligation morale de se connaître dans une première finalité de se contrôler et de savoir s'orienter à partir de la connaissance que l'autre est susceptible d'avoir de nous-mêmes. Un jeu de miroirs met ainsi en partage différentes « connaissances de soi », en intensifiant les éléments d'échange et en multipliant les notions indicatives sur les personnalités ainsi confrontées. Le rapport à l'autre apparaît non plus comme un rapport externe d'un *moi* à l'*autre*, mais comme un rapport interne au *moi réel*, que nous assumons en l'identifiant à ce *moi que je suis*. L'échange est riche d'enseignement, tandis que l'isolement du *cogito* tend à la stérilisation de ce réservoir de notions liées à l'ipséité immédiate qui engendre le souci éthique.

Entreprendre une action suppose une large part d'*émotion* ; et la nature de celle-ci peut être du type d'une revanche ou d'une vengeance ; ce peut être aussi, le plus souvent, la recherche d'un plaisir, d'une satisfaction ou d'une reconnaissance. Sans chercher directement à déterminer le rôle exact de l'*émotion* comprise en tant que déclencheur, on peut cependant tenter de découvrir et de préciser ce qui engendre une action spécifique au cœur de la société, c'est-à-dire la *motivation sensible* exacte : peur ou angoisse, disposant à l'intervention, mais aussi l'idée plaisante d'entrer en scène, en se plaçant hardiment au-delà de l'inhibition.

6. La question du sujet

Freud a su précisément situer la *question du sujet* entre le *corps* et le *langage*, à commencer par la parole mythique, issue du *muthos*, première sur la parole logique, issue du *logos* : corps et langage renvoyant l'un à l'autre. Pris entre un inconscient qui se dérobe et un conscient qui l'étouffe (Balat, 2000), le *sujet* est déjà ce « Je » dont parlait justement Kant :

> *Que l'homme puisse disposer du Je dans sa représentation : voilà qui l'élève à l'infini au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Il est par là une* personne [...]. (1986 : 946)

La prise en compte de la question du sujet dans toute son extension présente une telle variété d'approches qu'il peut sembler difficile de la saisir dans ses données multiples, tout en reconnaissant clairement les limites qui risquent de l'anéantir : qu'il s'agisse des processus de l'aliénation mentale, de la rigidité des institutions ou encore des approches par trop naturalistes d'une psychopathologie (Kress, 1996). En deçà de ces frontières, s'impose la dignité du sujet comme un droit fondamental dont l'autonomie est jugée créatrice : « la dignité assigne à la réalité physique du corps la réalité juridique de la personne. Le "je suis" dans l'être se concrétise en "j'existe" pour le droit » (Tzitzis, 2002 : 584).

En tant qu'il se laisse connaître, l'autre que soi n'est en fait que la mise en évidence progressive d'un problème épistémologique qu'ont posé et résolu, à leur manière, tous les écrits du monde révélant l'*âme humaine*. L'exercice de dire cette âme semble être resté inépuisable, mais toujours il implique l'autre ; car l'autopsychologie présuppose une connaissance de l'autre et de sa perspective propre. C'est alors que naît le sujet, comme s'il était suscité par un tiers, sa condition *sine qua non*, et dont l'ipséité ouvre directement sur l'éthicité. Pour édifier le *moi réel* dont je ferai ce *sujet*, psychique et éthique, je serai parvenue

à l'éthique de et par soi par l'éthique de l'autre, à travers un « face à face » nécessaire à la constitution de mon éthique propre, dans l'accès à un niveau supérieur de ma prise de conscience. Au cœur du « grand problème éthique »[12], se tient l'exigence de la vérité de l'intention pure, dans un prise de conscience constante.

7. Vers une théorie de la conscience

Comme on le voit, une *théorie de la conscience* se révèle nécessaire, et qui soit une théorie de son intégralité : elle mobiliserait plusieurs domaines scientifiques, tels que la psychanalyse, les sciences cognitives, la neuropsychologie, la psychothérapie individuelle, la psychologie sociale, la psychiatrie clinique, la psychologie du développement et la médecine psychosomatique. Que l'on parte de l'inconscient avec la psychanalyse, de l'esprit-cerveau avec les sciences cognitives, ou du système nerveux et des neurotransmetteurs avec la neuropsychologie, de données introspectives et interprétatives avec la psychothérapie individuelle, des réseaux de significations culturelles issues du système social avec la psychologie sociale, ou de modèles comportementaux de psychopathologie avec la psychiatrie clinique, ou encore de processus en constante évolution supposant une architecture différente à chacun de ses niveaux, ou surtout d'une interactivité effective entre la conscience et les organes du corps avec la médecine psychosomatique, finalement que l'on parte de telles ou telles données, chaque fois, on ne verra qu'une partie ou qu'un aspect de la grande machine psychique dont les divers rouages, apparemment incohérents, effectuent les fonctions indéfectibles de la *réalité du moi* dans la plus grande cohérence. À quoi nous serons tenus d'ajouter l'examen des faits psychiques, plus ou moins ordinaires, que sont les rêves et les délires de toute sorte, les impressions de notre introspection la plus courante, sans négliger les notations recueillies des grandes traditions de la contemplation. Nous constaterions cette vérité : que les propositions nécessaires de ces diverses sciences ou connaissances de la *conscience* ne nous suffisent pas pour cerner celle-ci dans son intégralité : c'est dire autrement qu'elles sont combien nécessaires mais jamais suffisantes !

De plus, les nouvelles cartographies de l'esprit nous permettent d'explorer ce qu'on peut appeler « les dimensions classiques de l'esprit », du point de vue d'une philosophie psychologiquement informée en même temps que d'une psychologie philosophiquement informée, les deux positions ne pouvant que se croiser et interagir, nullement s'exclure. Le *problème de la conscience* est un problème difficile. À ce propos, avec humour, le philosophe australien David J. Chalmers (1996), l'un des fondateurs de l'*Association pour l'étude scientifique de la conscience*, pense que le problème de la mécanique quantique est presque aussi difficile que le problème de la conscience ! Il faudrait incorporer le phénomène de la *conscience* dans la conception scientifique du *monde* : cela supposerait que soit possible de découvrir l'explication scientifique de l'*expérience subjective des états mentaux*. Car, s'il est aisé de parler de l'expérience consciente, et même d'en rester à l'expérience dite « à la première personne », la conscience demeure toujours mystérieuse. Comment expliquer, en particulier, ce qui fait émerger la conscience à partir de la matière ? Pour Bertrand Russell, d'après son « monisme neutre » (1927), l'âme et le corps prendraient naissance dans une réalité commune, ni physique ni mentale.

En principe, le biologiste arrive à établir une relation causale entre structure et fonction ; toutefois il doit respecter le *niveau d'organisation*. Dans le domaine cognitif, Jean-Pierre Changeux[13] ne peut que rappeler les distinctions apportées par Kant dans la *Critique de la raison pure* : 1) d'abord, la *sensibilité* reçoit les impressions des organes des sens ; 2) ensuite, l'*entendement* procède à la synthèse des impressions sensibles ; 3) enfin, la *raison* génératrice des principes permet d'appliquer les concepts de l'entendement. À ces trois niveaux opérationnels correspondent trois niveaux constatés et retenus en neurophysiologie : 1) l'élaboration de *représentations* à partir des objets du monde extérieur ; 2) une première *abstraction* de ces

représentations en concepts ; 3) l'organisation de ces concepts en *abstractions d'un ordre plus élevé*.

D'une part, les « images » sont pour le physiologiste autant de preuves de la matérialité des représentations. On passera de l'image mémorisée au percept. Quant au concept, il est une image formalisée de l'objet, le « prototype de l'objet », un médiat indispensable du *monde réel*. Selon la formule de Damasio, dans *L'Erreur de Descartes*, entités et événements sont représentés selon des mécanismes intégrant des composants fragmentaires d'activité neuronale en motifs cohérents, reproduisant la structure interne de ces entités et événements, ainsi que leurs relations mutuelles. L'esprit ne peut se faire connaître sans une certaine incorporation.

D'autre part, si le béhaviorisme, fondé uniquement sur l'*individualité organique*, a pu exclure la conscience, le cognitivisme, au contraire, cherchant à dégager les processus neuropsychiques, ne peut s'en passer. Du point de vue des méthodes d'apprentissage les plus courantes, il a été dûment constaté qu'*être conscient* représente un atout supplémentaire : en fait, la référence à la *conscience du sujet* joue un rôle capital dans le développement *individuel* comme dans le développement *social*. De l'appareillage physiologique, biologique et neurologique, on est passé progressivement à une sensibilité cultivée et morale.

Notes

1. C. Lévi-Strauss affirmait : « je me suis posé le problème des relations entre les variantes d'un même mythe et j'ai essayé de montrer que chaque variante peut être assimilée à un groupe de permutations d'éléments autrement disposés dans les variantes voisines, si bien que le mythe progresse, se développe, engendre de nouvelles variantes jusqu'à épuisement de la totalité des combinaisons » (dans Lacan, 1956).
2. Citons une définition, donnée par Freud, de la psychanalyse : « *Psychanalyse* est le nom 1) d'un procédé pour l'investigation de processus animiques, qui sont à peine accessibles autrement ; 2) d'une méthode de traitement de troubles névrotiques, qui se fonde sur cet investigation ; 3) d'une série de vues psychologiques, acquises par cette voie, qui croissent progressivement pour se rejoindre en une discipline scientifique nouvelle » (1991 : 183).
3. Voir également Scherer et Ekman (1984) ; Scherer et Wallbott (1986) ; Scherer (1988) ; Scherer, Schorr et Johnstone (2001).
4. ASSC : Association for the Scientific Study of Consciousness.
5. Voir le tome premier contenant le « Discours préliminaire » et l'« Introduction fondamentale ».
6. Voir la première partie du chapitre VI de son *Léviathan* (1983).
7. Voir par exemple celles de N. Geschwind (1974).
8. A. P. Monaco, directeur du Welcome Trust Centre for Human Genetics, à l'université d'Oxford, traite d'un gène (FOXP2) mais dont on ne sait pas à quelle partie du langage il est relié (voir *Nature* du 4 octobre 2001).
9. Voir M. Johnson (1995) ; voir aussi E. Winner (1996) et A. Kremer-Marietti (2008).
10. « Ces généalogistes de la morale se sont-ils seulement doutés, par exemple, que le concept fondamental de la morale, "faute" (*Schuld*), tire son origine du concept très matériel de "dettes" ? » (Nietzsche, 2006 : IIe Dissertation, § 4, 172).
11. Je me réfère à deux rapports exemplaires du séminaire de R. Verdier intitulé « Système pénal et pouvoirs » : entre autres aux interventions de P. Menget sur les Txicào du Brésil et de P. Descola sur les Achuars de l'Amazonie équatorienne. Dans les deux sociétés sans système pénal ni ordre politique, la sanction « fonctionne » néanmoins à coup sûr. Voir P. Menget (1977) ; P. Descola (1986).
12. A. Kremer-Marietti (1982). « Dans la présente étude, appréhendée dans le sens large d'une méta-éthique, *a priori*, moralement neutre, il est permis de considérer tout moment d'un commencement de réflexion éthique comme étant celui d'un dépassement vers une prise de conscience plus aiguë » (Kremer-Marietti, 2001a : 120).
13. À ce propos, voir A. Kremer-Marietti ([1974] 2001 : 45-46).

Références bibliographiques

ALQUIÉ, F. [(1979) 2000] : *La Conscience affective*, Paris, Vrin.
BALAT, M. [2000] : *Fondements sémiotiques de la psychanalyse*, Paris, L'Harmattan.
BOWLBY, J. [1978] : *Attachement et Perte*, Paris, PUF.
CHALMERS, D. J. [1996] : *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press.
CHOMSKY, N. [(1965) 1971] : *Aspect de la théorie syntaxique*, Paris, Seuil ;
——— [(1972) 1975] : *Questions de sémantique*, Paris, Seuil ;
——— [(1975) 1979] : *Structures syntaxiques*, Paris, Seuil.
COMTE, A. [(1839) 1998] : *Cours de philosophie positive*, tome I, Paris, Hermann ;
——— [1854] : *Système de politique positive*, tome I, Paris, Carilian-Gœury.
DAMASIO, A. R. [1993] : *Spinoza avait raison : joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob ;
——— [(1997) 2006] : *L'Erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob.
DESCOLA, P. [1986] : *La Nature domestique : symbolisme et pratique dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
EMERICH, C. [1997] : « Il n'y a pas de rapport sexuel ». En ligne : http://www.freud-lacan.com/articles/arti15 cle.php?url_article=cemerich110197 (page consultée le 16 avril 2008).
FREUD, S. [(1923) 1991] : « Psychanalyse » et « Théorie de la libido », *Œuvres complètes,* vol. XVI (1921-1923), 181-208 ;
——— [(1910) 2003] : *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci / Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, préface de J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard.
GESCHWIND, N. [(1974) 1976] : « Disconnexions syndromes in animals and man », dans R. S. Cohen et M. W. Wartofsky (dir.), *Selected Papers on Language and Brain*, vol. XVI, Boston Studies in the Philosophy of Science, Dordrecht et Boston, Reidel Publishing Co., 104-236 ;
——— [1988] : « The brain and evolution of language », *Brain and Language*, vol. 33, nº 1, 86-103.
HEIDEGGER, M. [(1927) 1953] : *Sein und Zeit*, Berlin, Akademie.
HOBBES, T. [1983] : *Léviathan*, introd., trad. et notes de F. Tricaud, Paris, Éd. Sirey.
JOHNSON, M. (dir.) [1995] : "Metaphor and Philosophy", *Metaphor and Symbolic Activity,* vol. 10, nº 3, 157-162.
KANT, E. [(1798) 1986] : *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de P. Jalabert, *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 931-1144.
KREMER-MARIETTI, A. [(1974) 2001] : *La Philosophie cognitive*, Paris, L'Harmattan ;
——— [1982] : *La Morale*, Paris, PUF ;
——— [2001a] : *L'Éthique en tant que méta-éthique*, Paris, L'Harmattan ;
——— [2001b] : « L'Homme biologique selon Comte et les théories nouvelles », Journée d'études en mémoire de Mirella Larizza (Pise, 12 mai 2000), dans C. Cassina (dir.), *Sociologia, politica e religione di Comte per il diciannovesimo secolo*, Pise, Ed. Plus, Université de Pise, 21-39 ;
——— [2005] : *Jean-Paul Sartre et le désir d'être : une lecture de* L'Être et le Néant, Paris, L'Harmattan ;
——— [2008] : « La métaphore, forme originaire du langage et de la connaissance », Actes du Colloque de mai 2007 au Royal Military College of Kingston (à paraître).
KRESS, J. J. [1996] : « Le psychiatre et les théories du fonctionnement psychique », *Confrontations psychiatriques*, nº 37, 83-100.
LACAN, J. [1956] : « Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss : "Sur les rapports entre la mythologie et le rituel" à la Société Française de Philosophie le 26 mai 1956 », *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome XLVIII, 113-119. En ligne : http://aejcpp.free.fr/lacan/1956-05-26.htm (page consultée le 17 avril 2008).
MENGET, P. [1977] : *Au Nom des autres : classifications des relations sociales chez les Txicào du Haut-Xingu (Brésil)*, thèse de 3e cycle, Paris, EHESS.
MONACO, A. P. *et alii* [2001] : « A forkhead-domain gene is mutated in a severe speech and language disorder », *Nature,* nº 413 (4 octobre), 519-523.
NIETZSCHE, F. [(1887) 2006] : *Pour une contribution à la généalogie de la morale*, prés. et trad. de A. Kremer-Marietti, précédé de « De la philologie à la généalogie », Paris, L'Harmattan.
PINKER, S. [(1994) 1999] : *L'Instinct du langage*, trad. de M.-F. Desjeux, Paris, Odile Jacob.
RUSSELL, B. [1921] : *The Analysis of Mind,* Londres, George Allen & Unwin ;
——— [(1927) 1954] : *The Analysis of Matter,* New York, Dover.
SCHERER, K.R. (dir.) [1988] : *Facets of Emotion : Recent Research*, Hillsdale (NJ), Erlbaum.
SCHERER, K.R. et P. EKMAN [1984] : *Approaches to Emotion*, Hillsdale (NJ), Erlbaum.
SCHERER, K.R. et B. RIMÉ [1989] : *Les Émotions*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé.
SCHERER, K.R., H. G. WALLBOTT et A. B. SUMMERFIELD [1986] : *Experiencing Emotion : A Crosscultural Study,* Cambridge, Cambridge University Press.
SCHERER, K.R., A. SCHORR et T. JOHNSTONE (dir.) [2001] : *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research,* New York et Oxford, Oxford University Press.
TZITZIS, S. [2002] : « Corps meurtri, dignité blessée », *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, série V, vol. LXXIX, nº 4 (octobre/décembre), 565-588.
WINNER, E. (dir.) [1995] : "Developmental Perspectives on Metaphor" (introd.), *Metaphor and Symbolic Activity*, vol. 10, nº 4.
ZAZZO, R. [1992] : *Manuel pour l'examen psychologique de l'enfant*, Paris, Delachaux & Niestlé.

LA VOLONTÉ DE VOIR
Éthique et perception morale du sens

Sandra Laugier

Nous souhaitons proposer ici une approche de l'éthique inspirée de la seconde philosophie de Wittgenstein. Cela nous conduit à présenter, dans un premier temps, le projet d'une éthique « sans ontologie », déplacée vers l'exploration des pratiques et l'immanence de la vie ordinaire. Nous montrerons ensuite que cette exploration ne suffit pas en tant que telle et s'accomplit par la mise en œuvre, voire la formation, d'une compétence éthique : la capacité à saisir le sens de l'action et de la situation, la perception de ce qui est important. Enfin, nous mettrons en évidence une difficulté essentielle de cette perception morale, définie par le risque toujours ouvert de « passer à côté », par inattention ou négligence.

Dans ses *Recherches philosophiques*, Wittgenstein se demande quelle est l'importance de son travail, puisque sa recherche semble « détruire tout ce qui est grand et intéressant » (2004 : §118). Mais qu'est-ce qui est important ? Le but de la philosophie, pour Wittgenstein, est bien de redéfinir et déplacer notre idée de l'importance, de ce qui compte : ce que nous croyons important n'est que de l'air (*Luftgebäude*). Ce qui est réellement important nous est caché, non parce que ce serait dissimulé, privé ou introuvable, mais parce que c'est là, précisément, sous nos yeux. Il nous faut apprendre à voir, à être attentifs ou attentionnés. C'est cette *volonté de voir* qui définit la perception morale, mais peut-être aussi, comme nous essaierons de le montrer, la dimension ou la texture morale de toute expérience. La capacité à percevoir le détail de la vie ordinaire – saisir « ce qui compte » sur l'arrière-plan de la forme de vie – est un élément central de la compétence morale. C'est cette définition de la perception morale qui va nous servir de fil conducteur pour examiner une conception de l'éthique comme exploration perceptive, et donc comme attention, inséparablement sensible et conceptuelle, aux détails et expressions morales, afin de mettre en évidence la dimension aventureuse (pour reprendre une expression de Henry James) de toute exploration éthique.

1. Une éthique sans mythologie et sans ontologie

Partons d'une redéfinition de la morale que propose, à partir de Wittgenstein, Cora Diamond. Il n'y a pas, pour elle, d'objet ou de sujet spécifique de la morale.

> *Je vais différencier, pour commencer, deux approches de l'éthique. Nous pouvons penser qu'il y a une pensée et un discours ayant pour sujet ce en quoi consiste la vie bonne pour les êtres humains, ou quels principes d'action nous devons accepter, et que l'éthique philosophique sera alors la philosophie de ce domaine de pensée et de discours. Mais vous n'êtes pas obligé de penser cela : et Wittgenstein rejette cette conception de l'éthique. Tout comme la logique n'est pas, pour Wittgenstein, un sujet particulier, avec son propre corps de vérités, mais pénètre toute pensée, l'éthique n'a pas de sujet particulier ; plutôt, un esprit éthique, une attitude envers le monde et la vie, peut pénétrer n'importe quelle pensée ou discours.* (2000 : 153)[1]

Cette éthique sans sujet particulier est alors une éthique de la perception, de ce à quoi ressemble (*looks like*) notre vie morale. « J'ai essayé, ajoute Diamond, de décrire certains traits de ce à quoi *ressemble* la vie morale, sans rien dire du tout de ce à quoi elle doit ressembler » (*ibid.*). Ce qui ne veut pas dire simplement décrire nos pratiques, ce que nous faisons.

> *La communication en matière de morale, comme en beaucoup d'autres, inclut l'exploration de ce qui permettra aux protagonistes de se rejoindre mutuellement : cela n'est pas « donné » par l'existence d'une « pratique ». Nos pratiques sont exploratoires, et c'est en vérité seulement au travers d'une telle exploration que nous en venons à une vision complète de ce que nous pensions nous-mêmes, ou de ce que nous voulions dire.* (2004 : 39)

C'est là une approche que Diamond tire d'une certaine lecture de Wittgenstein. L'éthique ne peut être décrite en simple référence à nos usages : notre idée de la morale (notre idéal) contribue aussi à forger nos pratiques morales, et l'usage ne suffit pas. Nos pratiques ne peuvent être fondatrices, parce que nous ne les connaissons pas. Cela rejoint ce que dit Diamond de nos pratiques comme *exploratoires* et non données : comme devant nous donner une vision complète de ce que nous pensons, disons ou voulons dire. Il s'agit d'explorer plus que d'argumenter, de « changer la façon dont nous voyons les choses » (*ibid.*). Cela conduit à transformer notre concept de la justification : la justification se produit au sein d'une forme de vie commune. D'où l'intérêt de Diamond pour l'examen de la littérature, des exemples, des énigmes, des petites histoires en éthique : l'usage de la littérature n'est pas seulement illustratif, mais, comme tout *exemple*, il nous fait voir plus clairement quelque chose de l'éthique et, plus précisément, de ce que nous attendons de l'éthique, de ce que nous voulons dire par elle.

Hilary Putnam s'est récemment inscrit, comme Diamond, dans l'héritage d'Iris Murdoch pour revendiquer une telle approche, qui consiste à faire *attention* à ce que nous disons, aux manières qu'ont nos expressions communes de nous guider ou de nous décevoir – ce qui n'est certainement pas la même chose que de renvoyer à « nos pratiques » ou conventions, car, comme le relève Diamond, il s'agit tout aussi bien, voire plus, de nos désaccords et de nos incompréhensions. Putnam note ainsi :

> *Il faut rompre entièrement avec une image étroite de ce qu'est un problème éthique. En mathématiques, on peut au moins dire que pour Wittgenstein les mathématiques ne sont pas une description. Mais on ne peut pas même dire cela de l'éthique, parce qu'il y a des propositions éthiques qui, tout en étant plus que des descriptions, sont aussi des descriptions. J'ai employé les mots de « fait enchevêtré » et là on est « enchevêtré » par des mots descriptifs comme « cruel », « impertinent », « inconsidéré ». Des termes enchevêtrés, à la fois évaluatifs et descriptifs, sont au cœur de notre vraie vie éthique.*[2]

Putnam, comme Diamond, insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas ici d'une approche « anti-théorique », mais de la diversité des voies qu'on peut prendre pour la description éthique (qui fait de l'éthique un bazar, un « motley », comme les mathématiques – et même un « motley » au carré [« a motley squared », un super bazar]). Cela ne veut pas dire qu'on ne peut argumenter en éthique. Simplement, la réalité est bien plus « enchevêtrée » et demande un travail plus approfondi de l'imagination et de la perception, une éducation du sensible.

S'il y a un sens à vouloir revenir à « nos pratiques », c'est en examinant cet ensemble hétéroclite de

pratiques de langage, ce que nous disons au cœur de l'ensemble grouillant de nos formes de vie, notre forme de vie dans le langage. Être réaliste consiste alors à revenir au langage ordinaire, à examiner nos mots et à leur prêter attention, à se soucier d'eux (de notre responsabilité envers nos mots et expressions ; de la façon pour nous de ne pas les « laisser tomber »). Diamond critique une fascination en éthique qui serait comparable à celle qu'ont Frege et Russell, dans le champ de la logique, pour un idéal abstrait et mythologique : l'idéal d'une rationalité éthique « qui sous-tend les arguments moraux ». Bien différemment, tout ne passe pas par des arguments en éthique.

> *Tout comme on peut faire des mathématiques en prouvant, mais aussi en traçant quelque chose et en disant, « regardez ceci », la pensée éthique procède par arguments et aussi* autrement *par des histoires et des images. L'idée que nous n'avons pas de* pensée *à moins que nous ne puissions réécrire notre point de vue sous la forme d'une argumentation d'une forme reconnue est l'effet d'une mythologie de ce qui est accompli par les arguments.* (Diamond, 2004 : introduction)

Nous imaginons comme Frege, qu'« il serait impossible à la géométrie de poser des lois précises si elle essayait de tenir des fils comme des lignes et des nœuds sur les fils comme des points » (cité par Diamond, 2004 : 39). De façon parallèle, nous imaginons que la morale ne pourrait être pensée sans norme et sans nécessité, uniquement à partir de la réalité ordinaire et de ses nœuds et fils, de la tapisserie de la vie telle que Wittgenstein l'évoque à plusieurs reprises : « Un motif [déterminé] dans la tapisserie de la vie » (*Lebensteppich*) (1994 : *II*, §862)

> *« Pas de fils ou de nœuds en logique ou en éthique ! » Nous avons une idée erronée de la façon dont nos vies se rapportent à la rigueur de la logique, à l'obligation de l'éthique, à la nécessité des mathématiques. Nous sommes éblouis par les idéaux, et nous échouons à comprendre leur rôle dans notre langage. Quand nous sommes ainsi éblouis, nous sommes « en désaccord » avec nous-mêmes, notre langage, nos vies faites de fils et de nœuds. La philosophie peut nous reconduire à « l'accord avec nous-mêmes », là où nous pensions le moins le trouver. La solution à l'énigme était juste là dans les nœuds et dans les fils.* (*Ibid.*)

C'est ce qui caractérise « l'esprit réaliste » : comprendre que ce qui compte, ce qu'il faut regarder, ce sont les nœuds et les fils, le tissage de nos vies ordinaires. On retrouve ici une image commune à Henry James et à Wittgenstein, celle de l'image dans le tapis, qui évoque le tissage du conceptuel et de l'empirique.

> *Si la vie était une tapisserie, tel ou tel motif ne serait pas toujours complet et varierait de multiples façons. Mais nous, dans notre monde conceptuel, nous voyons toujours la même chose se répéter avec des variations. C'est ainsi que nos concepts* saisissent. (*Ibid.* : §672)

Cela permet entre autres de remettre en perspective le moment bien connu où Wittgenstein soutient, dans le *Tractatus*, qu'il ne peut y avoir de propositions éthiques. Le but de la philosophie, pour lui, est la clarification logique des propositions. La philosophie elle-même est non pas un corps de doctrine, mais une activité : l'activité qui consiste à rendre claires nos pensées. De cette description de la tâche de la philosophie, il s'ensuit qu'il ne peut exister de philosophie morale que s'il existe un corpus de propositions qu'il reviendrait à la philosophie morale de clarifier. Pour Wittgenstein, il n'existe donc pas de partie de la philosophie qu'on puisse identifier comme « philosophie morale ». Pourtant, bien que le *Tractatus* nie l'existence de propositions éthiques, Wittgenstein décrit ce livre comme étant pourvu d'une visée éthique – non pour signaler toutefois que ce livre contient des jugements moraux. Sa position est (alors et par la suite) qu'un ouvrage, par exemple un roman, peut avoir un objectif moral en dépit de l'absence de tout contenu ou théorisation moraux. Tel est l'effet du *Tractatus*, sa valeur (*Wert*) et son importance : nous aider à *voir* le monde correctement.

Ce thème de la perception morale, tout comme la critique de l'idée même d'une philosophie morale, se développent dans sa seconde philosophie. Wittgenstein s'intéresse, par exemple dans ses cours de Cambridge des années 1930, à ce qui relie entre elles les significations de « bon » dans leurs différents contextes. Il existe des transitions graduelles d'une

signification à une autre ; des choses dites « bonnes » dans des contextes différents peuvent être liées entre elles par une série dont chaque membre entretient une similarité avec des membres contigus dans la série, sans forcément ressembler à des membres plus éloignés dans la série : il n'y a pas *quelque chose* de commun à toutes les choses bonnes. Cette réflexion sur le mot « bon » est une application de la critique générale de l'idée qu'il y aurait *quelque chose* de commun à tous les cas auxquels nous appliquons un terme général (bon). Wittgenstein, par sa notion de ressemblance de famille, récuse également l'idée de concepts éthiques et d'une philosophie morale. Il s'agit d'« exploration » éthique – non d'une réalité éthique à découvrir –, c'est-à-dire : de la façon dont nos préoccupations éthiques sont inscrites dans notre langage et notre vie, dans un ensemble de mots plus étendu que le vocabulaire éthique, et de ses rapports complexes avec une variété d'institutions et de pratiques qu'il reste à percevoir correctement. Pour décrire la compréhension éthique, il faudrait décrire tout cela, tous ces usages de mots particuliers, dont une définition générale ne peut *rendre compte*, et, pour décrire notre pratique langagière, tout l'arrière-plan de la forme de vie.

Il s'agit alors non pas tant de jugement moral et de compréhension que de perception et de vision synoptique : une perception *ordinaire*, par un ersatz philosophique « objectivant ». Wittgenstein suggère dans sa seconde philosophie une approche *gestaltiste* en morale, par la nécessité d'un ressorti de la situation sur un *arrière-plan* narratif. Diamond définit cette approche ainsi :

> *Nos conceptions morales* particulières *émergent sur un arrière-plan plus général de pensée et de sensibilité. Nous différons dans notre façon de laisser (ou pas) les concepts moraux agencer notre vie et nos relations aux autres, dans la façon dont ces concepts structurent nos récits de ce que nous avons fait ou vécu.*
> (2006 : 83-84)

Les éléments du vocabulaire éthique n'ont de sens que dans le contexte de nos usages et d'une forme de vie, ou, plutôt, prennent vie sur l'arrière-plan (celui de la *praxis*) qui « donne aux mots leur sens » – un sens moral qui n'est jamais fixé, et toujours dépendant de « nos » pratiques. « Ce n'est que dans la pratique du langage qu'un mot peut avoir une signification » (Wittgenstein, 1997 : 344).

Le sens non seulement est défini par l'usage, ou le contexte (comme l'ont reconnu nombre d'analyses du langage), mais il est également inscrit et perceptible uniquement sur l'arrière-plan de la pratique du langage, qui se modifie *par ce que nous en faisons.*

> *« Beau » est lié à un jeu particulier. De même en éthique : la signification du mot « bon » est liée avec l'acte même qu'il modifie. Nous ne pouvons établir la signification du mot « beauté » qu'en considérant comment nous en faisons usage.*
> (Wittgenstein, 1979 : 35)

On pourrait alors être tenté de tirer l'éthique vers une ontologie particulariste – qui mettrait des particuliers abstraits (tirés par exemple de la perception) au centre d'une théorie des valeurs ou d'un réalisme des particuliers. Mais ce serait encore perdre le sens de l'idée de ressemblance de famille, qui est précisément la négation d'une ontologie. Wittgenstein critique la pulsion de généralité :

> *La tendance à chercher quelque chose de commun à toutes les entités que nous subsumons communément sous un terme général. L'idée qu'un concept général est une propriété commune à ses cas particuliers se rattache à d'autres idées primitives et trop simples sur la structure du langage.* (1996 : 57-58)

Iris Murdoch, dans « Vision and Choice in Morality », évoque à ce propos l'importance de l'attention en morale (*care* : faire attention, être *attentionné*[3]). Murdoch présente ainsi les différences en morale en termes de différences de *Gestalt*. Elle critique l'idée classique de la perception d'un objet par un concept :

> *Les différences morales ressemblent moins ici à des différences de choix, et plus à des différences de* vision. *En d'autres termes, un concept moral ressemble moins à un anneau mobile et extensible posé sur un certain domaine de faits, et plus à une différence de* Gestalt. *Nous différons, non seulement parce que nous sélectionnons différents objets à partir du même monde, mais parce que nous* voyons *des mondes différents.* (1997)

Il n'y a pas de *concepts* moraux univoques qu'il ne resterait qu'à appliquer à la réalité pour délimiter des objets ; bien plutôt, nos concepts dépendent, dans leur application même, de la *vision* du « domaine », de la narration ou de la description que nous en donnons, de notre intérêt personnel et de notre désir d'exploration (de ce qui est important pour nous). Dans l'idée d'importance, nous avons une autre formulation du souci éthique : ce qui est important (*matter*) pour nous, ce qui compte.

2. La compétence éthique comme capacité perceptive

Ce rapport de la définition de l'éthique à *ce qui compte* a été mis en évidence par Harry Frankfurt, dans *The Importance of What We Care About* (1988) et par Stanley Cavell, dans un tout autre domaine, à propos du cinéma et des films qui *comptent* pour nous :

> *La morale que je tire est la suivante : pour répondre à la question « qu'advient-il des objets quand ils sont filmés et projetés ? » – de même qu'à celle-ci : « qu'advient-il à des personnes données, à des lieux précis, à des sujets et à des motifs, quand ils sont filmés par tel ou tel cinéaste ? » – il n'existe qu'une seule source de données, c'est-à-dire l'apparition et la signification de* ces *objets, de* ces *personnes, que l'on trouvera en fait dans la suite de films, ou de passages de films,* qui comptent pour nous. (Cavell, 2003 : 79)

L'attention que prône Wittgenstein est aussi cette attention spécifique à l'importance *non visible* des choses et des moments, à la dissimulation de l'importance dans notre vie ordinaire. Redéfinir la morale à partir de l'importance et de son lien à la vulnérabilité de notre expérience pourrait aider alors à constituer, en un sens nouveau, l'éthique du *particulier.* On peut renvoyer à une série (« cluster ») de termes, ce jeu de langage de l'importance et de l'attention, de ce qui compte. Notre capacité d'attention devient pour Murdoch « une version détachée, non sentimentale, non égoïste, objective de l'attention » (1997). Elle est le résultat du développement d'une capacité perceptive : voir le détachement du détail, du geste, sur un arrière-plan.

La philosophie morale doit alors modifier son champ d'études, de l'examen de concepts généraux à l'examen des visions particulières, des « configurations » de pensée des individus

> [...] *qui se manifestent continûment dans leurs réactions et leurs conversations. Ces choses, qui peuvent être montrées ouvertement et de façon intelligible ou élaborées intimement et devinées, constituent ce qu'on peut appeler la* texture d'être *d'un homme, ou la nature de sa vision personnelle.* (*ibid.*)

C'est bien dans l'usage du langage (« choix » des expressions, style de conversation) que se montre ou s'élabore la vision morale d'une personne, qui, pour Murdoch, n'est pas tant un point de vue théorique qu'une *texture d'être* (la texture pouvant être visuelle, sonore et tactile). Cette texture a à voir non pas avec les choix moraux, mais avec « ce qui importe » et qui fait et exprime les différences entre individus.

> *Nous ne pouvons pas voir l'intérêt moral de la littérature à moins de reconnaître les gestes, les manières, les habitudes, les tours de langage, les tours de pensée, les styles de visage, comme moralement expressifs – d'un individu ou d'un peuple. La description intelligente de ces choses fait partie de la description intelligente, aiguisée, de la vie, de ce qui* importe, *de ce qui fait la différence, dans les vies humaines.* (Diamond, 2004 : 507)

Ce sont ces différences qui doivent être l'objet de « la description intelligente, aiguisée, de la vie ». Cette *vie humaine* renvoie à la forme de vie wittgensteinienne, qui définit aussi une texture. Notons également la *texture ouverte* définie à la même époque par F. Waismann (1945), à propos de la sensibilité de nos mots et de nos énoncés à leurs usages. La texture désigne alors une réalité instable, qui peut être fixée non par des concepts ou par des objets déterminés, mais par la reconnaissance de gestes, de manières, de styles. La forme de vie s'avère, prise du point de vue de l'éthique, définie par la perception – l'attention à des textures ou à des motifs moraux (ceux de Henry James, décrits par Diamond et Nussbaum dans leurs essais consacrés à cet auteur). Ces motifs sont perçus comme « moralement expressifs ». Ce qui est *perçu*, ce sont donc non pas des

objets ou une réalité morale (des valeurs), mais une expression morale, qui n'est possible et lisible que sur l'arrière-plan de la forme de vie. La littérature est le lieu privilégié de la perception morale, par la création d'un arrière-plan qui la rend possible, qui fait apparaître les différences importantes (*signifiantes*).

La définition de la compétence éthique en termes de perception affinée et agissante (contre la capacité à juger, argumenter et choisir) est reprise par Martha Nussbaum[4]. Pour elle, la morale est bien affaire de perception et d'attention, et non d'argument. Une objection que l'on pourra faire à son approche est qu'alors on revient à une opposition caricaturale entre le sentiment et la raison. Mais ce qui compte ici est plutôt le recentrement de la question éthique sur une forme de psychologie morale, fondée sur une perception fine et intelligemment éduquée, qui associe intimement – comme Jane Austen – sens et sensibilité.

L'éducation produit les significations. On peut penser, par exemple, à la vie de Hobart Wilson telle qu'elle est racontée dans l'article du *Washington Post* cité par Diamond dans « Différences et distances morales » (2006), ou aux caractères tels qu'ils sont décrits chez Henry James, qui nous apprend à les *voir* correctement. Dans sa préface à *Ce que savait Maisie*, James note : « l'effort pour voir réellement et peindre réellement n'est pas une mince affaire face à la force *constante* qui travaille à tout embrouiller » (2004 : 165-166). Ce roman est entièrement une critique de la perception, par la description d'« un monde social où la perception de la vie est caractérisée par l'incapacité à voir ou à jauger la vivacité d'esprit de Maisie » (*ibid.*). C'est pourquoi l'idée de description ou de vision ne suffit plus pour rendre compte de la vision morale : elle consiste à voir non pas des objets ou même des situations, mais les possibilités et significations qui émergent dans les choses ; elle consiste à anticiper, à *improviser* (dit Diamond) à chaque instant dans la perception. La perception est alors active, non au sens kantien où elle serait conceptualisée, mais parce qu'elle est constamment changement de perspective, improvisation morale sur les gestes d'autrui, invitation à l'expression.

> *Voir les possibilités dans les choses est l'affaire d'une transformation dans la perception qu'on en a. Les possibilités ne se donnent pour ainsi dire que sous une contrainte.*
>
> (Diamond, 2004 : 426)

Diamond reprend à Wittgenstein l'idée que nous avons affaire non aux phénomènes, mais aux « *possibilités* des phénomènes » (2004 : §90). Notre capacité d'expression morale, comme l'a dit Charles Taylor, s'enracine dans une forme de vie plastique, vulnérable à nos bons et mauvais usages du langage. C'est la forme de vie (au sens naturel, et indissolublement social, défini par Cavell) qui détermine la structure éthique de l'expression, laquelle inversement la retravaille et lui donne forme. Le type d'intérêt, de soin, que nous avons des autres et l'importance que nous leur donnons n'existent que dans la possibilité du dévoilement (réussi ou raté) de soi – dans l'expression morale.

> *Pour reconnaître réciproquement notre disposition à communiquer, présupposée dans toutes nos activités expressives, nous devons être capables de nous « lire » les uns les autres. Nos désirs doivent être manifestes pour les autres. C'est le niveau naturel de l'expression, sur lequel repose l'expression véritable. La mimique et le style s'appuient là-dessus* [...]. *Mais il n'y aurait rien sur quoi s'appuyer si nos désirs n'étaient pas incarnés dans l'espace public, dans ce que nous faisons et essayons de faire, dans l'arrière-plan naturel du dévoilement de soi, que l'expression humaine travaille sans fin.* (Taylor, 1997 : 86)

Ce qui est décrit sur un mode sceptique chez Cavell (la difficulté et le refus de l'expression) l'est sur un mode herméneutique par Taylor, mais l'un et l'autre aboutissent à un questionnement moral sur l'expression, la constitution du style, l'éducation de soi et des autres par l'apprentissage de l'attention aux expressions d'autrui : « Les expressions humaines, la silhouette humaine doivent, pour être saisies, être *lues* » (Cavell, 1996 : 508). Cette lecture de l'expression, qui permet de *répondre*, est un produit de l'attention et du « care ». Elle est le résultat d'une éducation de la sensibilité. Au thème perceptuel et trop statique de l'arrière-plan, on pourra préférer ceux de la texture,

du motif et du grouillement vital, ou, comme dans les *Fiches,* celui de la *place* et des *connexions* (« La douleur occupe *telle* place dans notre vie, elle a *telles* connexions » [1967 : § 533]).

L'arrière-plan de la forme de vie n'est ni causal ni figé comme un décor, mais vivant, mobile. On peut encore une fois en appeler aux formes de *vie* (*life forms*, dit Cavell, au lieu de *forms of life*) : les formes que *prend* notre vie sous le regard attentif. Le « tourbillon » de la vie dans le langage et non pas, par exemple, un corps de significations ou de règles sociales. Ici s'opposeraient deux représentations éthiques et deux approches de la perception morale : celle de l'arrière-plan (voir Searle [1995], pour qui les institutions constituent l'arrière-plan fixe qui nous permet d'interpréter le langage, de percevoir et de suivre des règles sociales) et celle de la texture perceptive de la vie. Le terme d'arrière-plan (*Hintergrund*) apparaît chez Wittgenstein pour désigner un arrière-plan de la description, qui fait ressortir la nature des actions, et non, comme le suggère Searle, pour *expliquer* quoi que ce soit. L'arrière-plan ne peut avoir de rôle causal, car il est le langage même dans son instabilité et sa sensibilité à la pratique :

> *Comment pourrait-on décrire la façon d'agir humaine? Seulement en montrant comment les actions de la diversité des êtres humains se mêlent en un grouillement. Ce n'est pas ce qu'*un individu *fait, mais tout l'ensemble grouillant qui constitue l'arrière-plan sur lequel nous voyons l'action.*
>
> (Wittgenstein, 1967 : § 567)

Nous percevons l'action, mais *prise* au milieu d'un grouillement, du tourbillon de la forme de vie sur lequel elle ressort et devient sensible, importante. Ce n'est pas la même chose de dire que l'application de la règle est causalement *déterminée* par un arrière-plan, et de dire qu'elle est à *décrire dans* l'arrière-plan d'actions et de connexions humaines (Diamond, 1989 ; Laugier, 2006c). C'est toute la différence entre une conception *gestaltiste* et descriptive de l'éthique et une conception « conformiste » qui voudrait justifier nos actions par un accord préalable sur des règles[5]. L'arrière-plan ne donne ni ne détermine une signification éthique (car il n'y en a pas), mais permet d'avoir une perception de ce qui est important et signifiant pour nous (du moment important). Wittgenstein mentionne, dans les *Remarques mêlées*, « l'arrière-plan sur lequel ce que je peux exprimer reçoit une signification » (1984 : 16). Le sens de l'action se donne par perception sur l'arrière-plan de la forme de vie. L'arrière-plan « accepté », donné, ne détermine pas nos actions (pas de causalité) mais nous permet de les *voir* clairement.

3. La perception morale du sens comme aventure

Martha Nussbaum revendique ainsi en morale la recherche d'un « équilibre perceptif » parallèle à l'équilibre réfléchi de John Rawls. Elle attribue à James une « vision morale » qui, chez elle, devient un universel :

> *Le roman construit un modèle de style de raisonnement éthique qui est lié au contexte sans être relativiste, et nous donne des impératifs concrets susceptibles de devenir des universaux.*
>
> (1990 : 8)

Toute situation particulière devrait être ramenée, dans la tradition des éthiques de la vertu, à une « idée générale » de la vie réussie. C'est le seul moyen de valider « un raisonnement propre au roman qui ne pourrait être effectué par la théorie » : « la philosophie morale exige l'expérience de la lecture aimante et attentive de romans pour son propre accomplissement » (*ibid.* : 26-27).

Par cette lecture « attentive » et, dirait-on, « caring », nous percevons les situations morales autrement, activement. Nussbaum revendique l'acquisition d'un équilibre perceptif par la littérature, d'une vision peaufinée (« fine-tuned »). Diamond ajoute que l'attention aux autres que donne la littérature ne nous fournit pas de nouvelles certitudes ou l'équivalent littéraire de théories, elle nous met en face d'une incertitude, d'un *déséquilibre* perceptif, ou encore aux prises avec ceux-ci. Nussbaum note pourtant que « la délibération humaine est constamment une *aventure* de la personnalité, lancée parmi des hasards terrifiants et des mystères effrayants » (*ibid.* : 142). En se focalisant

sur une conception étroite de l'éthique, ce qu'on risque, c'est de *passer à côté de l'aventure*, c'est-à-dire de manquer une dimension de la morale, par manque d'attention : plus précisément, le *visage* de la pensée morale, « ce à quoi ressemble la vie morale » (Diamond, 2004 : 36).

Ici intervient l'aventure conceptuelle comme composante de la perception morale. Il y a de l'aventure dans toute situation qui mêle l'incertitude, l'instabilité et « le sens aiguisé de la vie ». Henry James explicite cette *forme* aventureuse que prend la pensée morale :

> *Une « aventure » humaine, personnelle n'est pas une chose* a priori, *positive, absolue et inextensible, mais juste une question de relation et d'appréciation – dans les faits, c'est un nom que nous donnons, avec à propos, à tout passage, toute situation qui a ajouté le goût tranchant de l'incertitude à un sens aiguisé de la vie. C'est pourquoi la chose est, tout à fait admirablement, une question d'interprétation et de conditions particulières ; et faute d'une* perception *de celles-ci, les aventures les plus prodigieuses peuvent vulgairement compter pour rien.*
>
> (1980 : 307)

La perception du sens est activité, mobilité et improvisation. Or, c'est une mobilité sensible autant qu'intellectuelle. Wittgenstein parle à ce propos, dans ses manuscrits, d'« une mobilité spirituelle » (*Nachlass*, Ms 136, 61b). Mais il s'agit alors moins d'un équilibre, d'une juste vision (prônés par l'éthique des vertus) que d'un déséquilibre et d'une intensité qui poussent les frontières de l'éthique à la limite.

> *Le lecteur inattentif rate donc doublement : il manque l'aventure des personnages (pour lui, « ils comptent pour rien »), et il manque sa propre aventure comme lecteur.*
>
> (Diamond, 2004 : 425)

Car c'est le côté négatif de l'attention qui nous fait le mieux comprendre le (non) sens de l'éthique. L'absence d'attention (de « care »), le manque de perception de l'*importance* font « manquer l'aventure ». Ainsi, on peut voir la vie morale comme une aventure à la fois conceptuelle (on étend ses concepts) et sensible (on s'expose).

La littérature, selon Diamond, nous donne en effet l'occasion de pousser à la limite nos capacités de compréhension, de nous mettre à la place d'autrui. C'est sur ce point – la capacité à comprendre autrui, et par exemple celui qui dit le non-sens – que Diamond introduit un élément d'interprétation du *Tractatus* de Wittgenstein devenu célèbre, en reprenant le pénultième paragraphe.

> *Mes propositions sont élucidantes en cela que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles – sur elles – par-dessus elles, il est monté pour en sortir. Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde.* (1993 : 6.54)

Diamond attire notre attention sur l'expression étrange : « celui qui *me* comprend ». Il ne s'agit pas de comprendre le non-sens (ce qui est impossible, bien sûr), mais *celui qui le dit*, l'auteur du *Tractatus*. Mais qu'est-ce alors que « comprendre celui qui dit le non-sens » ?

> *Vous devez lire ses propositions dénuées de sens et essayer de comprendre non pas elles mais leur auteur ; c'est précisément ainsi qu'il estime devoir répondre aux non-sens des philosophes : en comprenant non leurs propositions mais eux-mêmes.*
>
> (Diamond, 2000)

La compréhension du non-sens éthique passe par la compréhension de *celui* qui dit ces propositions. Cela passe par une question autre, qui est celle de savoir ce qu'est comprendre quelqu'un (en général). Nous savons ce qu'est comprendre quelqu'un (et, dans la plupart des cas, ce n'est pas différent de comprendre ce qu'il dit). Mais ce n'est pas saisir un contenu de son esprit, ni accéder à l'intérieur. « Il n'y a, comme je l'ai dit, pas d'intérieur. Mais comprendre une personne qui prononce du non-sens revient à aller aussi loin que possible avec l'idée qu'il y en a un » (*ibid.* : 157). On retrouve le sens de l'aventure : il ne s'agit pas d'empathie ou de quelque chose de purement émotif, comme le dit Wittgenstein dans les « Leçons sur la croyance religieuse » (1971).

> *Imaginez quelqu'un qui, avant d'aller en Chine, risquant de ne plus jamais me revoir, me dise « Il se pourrait que nous nous*

voyions une fois morts » – dirais-je nécessairement que je ne le comprends pas ? Je dirais peut-être (j'en aurais le désir) « Oui, je le comprends tout à fait ». Lewy : dans ce cas, vous pourriez penser simplement qu'il a exprimé une certaine attitude. Je dirais « Non, ce n'est pas la même chose que de dire "J'ai beaucoup d'affection pour vous", et il se peut que ce ne soit pas la même chose que de dire quoi que ce soit d'autre ». Cela dit ce que cela dit.

Il s'agit, dans le rapport à la littérature, d'aller le plus loin possible de façon à donner sens au comportement et aux paroles d'autrui perçus comme incompréhensibles. Un usage de la littérature consisterait alors à « prendre la vie morale en tant que lieu d'aventure », et à faire de la lecture elle-même notre aventure. Une telle aventure requiert des qualités spécifiques : celles, dit Nussbaum, de l'improvisation morale. Elle s'oppose, note Diamond, à l'*i*nattention morale, à l'étroitesse d'esprit et au refus de l'aventure. Ici, on peut faire intervenir le scepticisme. Ce qui est en cause – et qui est représenté ou « transposé » dans le scepticisme philosophique, le doute par exemple sur la possibilité de connaître autrui –, c'est notre difficulté essentielle à connaître autrui et à nous laisser connaître par lui. C'est cette difficulté que Cavell décrit lorsqu'il évoque la tentation de l'inexpressivité et de l'isolement, notre incapacité à aller au-delà de nos réactions naturelles pour connaître l'autre, nous mettre à sa place, sortir des limites de notre entendement et du sens commun.

Notre capacité à communiquer avec lui dépend de sa « compréhension naturelle », de sa « réaction naturelle » à nos instructions et à nos gestes. Elle dépend donc de notre accord mutuel dans les jugements. Cet accord nous conduit remarquablement loin sur le chemin d'une compréhension mutuelle, mais il a ses limites ; limites qui, pourrait-on dire, ne sont pas seulement celles de la connaissance, mais celles de l'expérience. Et lorsque ces limites sont atteintes, lorsque nos accords sont dissonants, je ne peux plus revenir en arrière, vers un terrain plus solide. (1996 : 184)

Cavell s'intéresse à l'émergence de désaccords radicaux en morale. C'est cette possibilité de l'incompréhension radicale qui définit la perception éthique : la question morale passe par nos accords « dans le langage » (Laugier, 2006a), mais aussi par un radical de désaccord et d'incompréhension, de distance, de *sentiment de non-sens* (comme réaction naturelle, indignation ou révolte).

Non seulement lui ne me « reçoit » pas, parce que ses réactions naturelles ne sont pas les miennes ; mais c'est mon propre entendement qui s'avère incapable de passer outre ce que mes propres réactions naturelles peuvent supporter. (Cavell, *ibid.*)

Diamond s'intéresse à notre capacité de reconnaître quand les mots de quelqu'un exhibent une manière de quitter le monde conceptuel commun. Cette capacité est liée à notre capacité de perdre – et, symétriquement, d'étendre – nos concepts (moraux), de les utiliser dans de nouveaux contextes. Une telle extension, comme la mesure de ses limites, est le travail de l'imagination morale, de notre capacité/incapacité à nous mettre dans une situation et à comprendre les paroles d'autrui, qui apparaît au moment où nous mesurons notre distance avec la vision morale d'autrui[6].

La question est non plus seulement, alors, l'imagination et la sensibilité comme sources de connaissance morale, mais aussi la mise en évidence – sceptique – de la perte de nos concepts, la difficulté à les mettre en œuvre dans de nouveaux contextes, un autre monde conceptuel. Diamond a étudié ce point dans son essai « Losing your concepts ».

Une sensibilité au monde conceptuel dans lequel se situent les remarques de quelqu'un est un moment de la sensibilité humaine aux mots. [...] *Cavell lui-même s'intéressait ici au fait que nous* partagions *certaines choses ; je m'intéresse maintenant aussi à notre capacité de reconnaître quand les mots de quelqu'un montrent, ou semblent montrer, une manière de quitter le monde conceptuel commun.* [...] *Vous reconnaître, vous et la personne à laquelle vous parlez, comme partageant le même monde moral ce n'est pas l'imaginer comme quelqu'un avec qui vous atteindrez l'accord sur des questions morales. Vous considérez que vous ne partagez pas le même monde moral si votre réaction à ce qu'il dit, par exemple, « Comment a-t-il pu invoquer* cela *ici ? Comment peut-il aller jusqu'à penser cela*

comme pertinent [...]. *Quelle vie vit-il, quelle vie dans laquelle une telle discussion peut se poursuivre?»*

(1988: 273; trad. de E. Halais)

Pour Diamond, cette capacité est spécifique à la réflexion éthique, aux expériences de pensée propres à l'éthique (se mettre à la place de quelqu'un par exemple). Elle concerne l'ensemble de la pensée: la capacité à projeter nos mots et concepts dans des contextes nouveaux, à être toujours prêts à *perdre nos concepts*, à *voir* de nouvelles différences et distances. C'est une sensibilité «à des formes de la vie conceptuelle». Il n'y a pas, comme le fait parfois Nussbaum, à séparer la vie intellectuelle et le sentiment. C'est plutôt le caractère sensible des concepts moraux et le caractère improvisé de l'activité conceptuelle qui sont mis en évidence.

Dans un de ses récents textes, «The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy» (2003), Diamond évoque ainsi un aspect de la vie éthique qui n'a de place et d'expression que dans la littérature: le fait que certains aspects de la réalité soient insupportables, ne puissent même pas être pensés sauf avec grande difficulté pour la philosophie. Le scepticisme est alors l'expression de notre refus – et pas seulement de notre incapacité – de penser certaines choses, de nous mettre à la place d'un autre qui dirait du non-sens. Diamond utilise pour mettre cela en évidence un essai de J.M. Coetzee, «La vie des animaux» (texte inclus dans son roman *Elizabeth Costello*), qui lui-même fait intervenir un réseau de textes – Kafka et son *Rapport pour une Académie*, Köhler et son compte rendu d'expérience sur les singes, Nagel et sa chauve-souris, Descartes et son *cogito* – autour d'une écrivaine australienne, Elizabeth Costello, venue donner une conférence aux États-Unis sur les droits des animaux. Coetzee et Diamond explorent notre capacité à comprendre l'autre et montrent que le texte de Kafka – qui donne la parole à un singe, Peter le Rouge, présenté à une académie scientifique à laquelle il s'adresse, lui fournissant «un rapport sur son passé simien» – permet précisément de se mettre à la place d'un autre radicalement étranger. Elizabeth Costello soutient, dans sa conférence devant le public américain (se plaçant elle-même, de façon plutôt ridicule et inconfortable, dans la position du singe faisant son «rapport à l'académie»), que l'expérience que nous donne la littérature est celle de la sympathie, la possibilité d'imaginer ce qu'est réellement être à la place d'un être étranger. Elle se livre à un parallèle, qui paraît alors scandaleux et incompréhensible, entre la «vie des animaux» et la Shoah. Comprendre cette étrange comparaison (ne pas être choqué par elle, ni désireux de prendre une distance avec elle), c'est se rendre capable de vivre l'aventure et la souffrance de cette femme et de comprendre quel est exactement le point que veut mettre en évidence Coetzee. Nous refusons de penser certains éléments de la réalité, de nous imaginer à la place d'un autre, non par incapacité ou défaut conceptuel, mais par refus de comprendre l'autre qui dit le non-sens[7]. Pourtant, note Costello, nous sommes capables pour un moment d'envisager quelque chose d'aussi inimaginable que notre propre mort, d'être saisi par cela. Pourquoi ne pas imaginer qu'on est Peter le Rouge, un singe? Coetzee ne parle pas par l'intermédiaire de Costello, mais il nous permet d'«entrer dans son esprit», de la comprendre, si étrange et loin qu'elle soit.

La question que pose Elizabeth Costello est bien celle – radicalisée – de la possibilité d'étendre nos concepts, jusqu'à la compréhension du non-sens.

Il y a des gens qui sont capables de s'imaginer comme quelqu'un d'autre, il y en a d'autres qui n'ont pas cette capacité, enfin il y a des gens qui ont cette capacité mais qui font le choix de ne pas l'exercer. Malgré Thomas Nagel, qui est sans doute un brave homme, malgré Thomas d'Aquin et Descartes, avec qui j'ai plus de mal à sympathiser, il n'y a pas de limite à notre capacité à nous projeter à l'intérieur de l'être d'un autre. Il n'est pas de bornes à l'imagination sympathique. (Coetzee, 2004)

C'est ce caractère aventureux de la perception morale qui lui permet de «perdre [ses] concepts» et de les étendre par la même occasion. On comprend ainsi la nature de l'expérience elle-même, qui se révèle définie par notre capacité d'attention. Cette attention

est une capacité à voir le détail, le geste expressif, même si ce n'est pas forcément une vision claire, ni exhaustive – une attention à l'importance (*what matters*), à ce qui compte dans les expressions et les styles d'autrui, à ce qui fait et exprime les différences entre personnes –, et le rapport de chacun à son expérience qu'il faut alors décrire. L'attention à l'ordinaire est alors la perception des textures ou des motifs *moraux* (ceux de Henry James par exemple, comme le motif « international »). La littérature est le lieu privilégié de cette perception des expressions, par la création d'un arrière-plan qui fasse apparaître les différences importantes entre les expériences et les expressions qui sont présentées et de nouvelles configurations et textures morales.

Il s'agit, pour conclure, d'une compétence qui est affaire non seulement de connaissance ou de raisonnement, mais aussi d'apprentissage de l'expression adéquate et particulière et d'éducation de la sensibilité ; éducation de la sensibilité du lecteur par l'auteur, qui lui rend perceptible telle ou telle situation, tel caractère, en le plaçant (le décrivant) dans le cadre adéquat. Le roman nous apprend alors à regarder la vie comme « la scène de l'aventure et de l'improvisation ». L'apprentissage que nous offre le roman est une initiation aux modes d'expression adéquats, linguistiques ou autres, à une forme de vie : une formation sensible par l'exemplarité. Le roman forme alors notre capacité à (lire) l'expression morale. Cette capacité d'expression est conceptuelle et langagière – capacité à faire bon usage des mots pour décrire l'expérience. Il s'agit alors de l'expression de l'expérience : quand et comment faire confiance à son expérience, découvrir sa validité propre.

L'attention aux expressions que propose et suscite la littérature de James ne nous donne pas de certitudes, mais fait émerger l'incertitude : elle fait de l'expérience même de la lecture une aventure au sens strict (ou, pour parler comme Emerson, qui a inspiré Henry James et son frère William, « true romance »). Il y a de l'aventure, selon James, dans toute situation qui mêle l'incertitude et le « goût de la vie » : la lecture est de l'ordre de l'aventure au sens propre, non métaphorique. L'expérience elle-même, si on lui fait confiance, devient alors une aventure. Refuser cette confiance, la vie, c'est passer à côté de l'aventure – celle des personnages, et la sienne propre. L'absence d'attention à l'expérience, le manque de perception de l'importance font passer à côté de l'aventure.

Ainsi, on peut voir l'expérience comme une aventure à la fois conceptuelle et sensible – dit autrement : comme à la fois passive (on se laisse transformer, toucher) et agentive (la mobilité spirituelle et la perception agissante). Il n'y a plus à séparer vie conceptuelle et affection, comme il n'y a pas à séparer, dans l'expérience morale, la pensée (la spontanéité) et la réceptivité (la vulnérabilité au réel et aux autres, au risque du déséquilibre perceptif et de l'incompréhension). C'est cela, dit James, qui constitue l'expérience.

> *Le pouvoir de deviner ce qu'on n'a pas vu à partir du visible, de suivre les implications des choses, de juger l'ensemble par son motif, l'état où vous ressentez si complètement la vie en général que vous êtes en bonne voie pour en connaître les moindres recoins – on peut presque dire que cet agrégat* (cluster) *de dons constitue l'expérience.* (1884)

James ajoute qu'il faut alors que rien n'échappe, ne se perde. C'est par cette volonté d'appropriation et de re-collection de sa propre expérience que l'on peut définir, en fin de compte, la perception morale.

Notes

1. Sauf indication contraire, nous avons traduit les citations tirées des textes anglais.
2. Dans un « Entretien avec J. Bouveresse », 2000 (texte inédit ; trad. de M. Coelho).
3. À ce propos, voir Paperman et Laugier (2005).
4. Dans plusieurs essais de Nussbaum (1990) : « The Discernment of Perception », « "Finely Aware and Richly Responsible": Moral Attention and the Moral Task of Literature Perception », et « La littérature comme philosophie morale. La fêlure dans le cristal : *La Coupe d'or de James* ».
5. Il y a ici un parallèle entre la procédure rawlsienne (l'accord dans la position originelle et l'équilibre réfléchi) et l'équilibre perceptif.
6. On peut en avoir une idée en lisant les témoignages qu'elle cite, dans son essai « Différences et distances morales » (2006), de lecteurs du *Washington Post* après la publication de l'article de Chip Brown sur la vie de Hobart Wilson.
7. On pourrait aussi bien prendre comme exemple, ici, *Disgrâce* (1999) du même auteur.

Références bibliographiques

CAVELL, S. [1991] : *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, trad. de S. Laugier, Combas, Éd. de l'éclat ;
——— [1996] : *Les Voix de la raison*, Paris, Seuil ;
——— [2003] : « Qu'advient-il des choses à l'écran ? » *Le cinéma nous rend-il meilleurs ?*, trad. de C. Fournier et E. Domenach, Paris, Bayard, 61-80.
COETZEE, J. M. [(2003) 2004] : *Elizabeth Costello,* « La vie des animaux », trad. de C. Lauga du Plessis, Paris, Seuil.
DIAMOND, C. [1988] : « Losing your Concepts », *Ethics,* vol. 98, nº 2, 255–277 ;
——— [1989] : « Rules : looking in the right place », dans D. Z. Phillips et P. Winch (dir.), *Attention to Particulars*, New York, St Martin's Press ;
——— [(1991) 2004] : *Wittgenstein. L'Esprit réaliste*, trad. de E. Halais et J. Y. Mondon, Paris, PUF ;
——— [(1997) 2006] : « Différences et distances morales », trad. de J. Y. Mondon et S. Laugier, dans S. Laugier (dir.), 53-94 ;
——— [2000] : « Ethics, imagination and the method of the Tractatus », dans A. Crary et R. Read (dir.), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge.
JAMES, H. [1884] : *The Art of Fiction.* En ligne : http://en.wikiquote.org/wiki/Henry_James (page consultée le 23 mai 2008) ;
——— [[1909) 1981] : *Les Ambassadeurs*, vol. 1, trad. de G. Belmont, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins » ;
——— [(1934) 1980] : *La Création littéraire*, trad. de M. F. Cachin, Paris, Denoël-Gauthier ;
——— [2004] : *Ce que savait Maisie*, Paris, Éd. 10-18.
LAUGIER, S. [2006a] : « Wittgenstein and Cavell : Anthropology, Skepticism, and Politics », dans A. Norris (dir.), *The Claim to Community: Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford (CA), Stanford University Press, 19-38 ;
——— [2006b] : « Concepts moraux, connaissance morale », dans S. Laugier (dir.), 147-195 ;
——— [2006c] : « Où se trouvent les règles ? », dans C. Chauviré et S. Laugier (dir.), *Lire Wittgenstein. Les Recherches Philosophiques*, Paris, Vrin, 131-156.
LAUGIER, S. (dir.) [2006] : *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF.
MURDOCH, I. [1997] : « Vision and Choice in Morality », *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, textes rassemblés par P. J. Conradi, Londres, Chatto and Windus, 76-98.
NUSSBAUM, M. [1990] : *Love's Knowledge, Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press ;
——— [2006] : « La littérature comme philosophie morale. La fêlure dans le cristal : *La Coupe d'or de James* », trad. de E. Halais et J. Y. Mondon, dans S. Laugier (dir.), 19-51.
PAPERMAN, P. et S. LAUGIER (dir.) [2005] : *Le Souci des autres. Éthique et politique du* care, Paris, Éd. de L'EHESS.
PUTNAM, H. [1994] : *Words and Life*, éd. et préface de J. Conant, Cambridge (Mass.), Harvard University Press ;
——— [2004] : *Ethics without Ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
SEARLE, J. R. [1995] : *The Construction of Social Reality,* New York, Free Press.
TAYLOR, C. [1997] : *La Liberté des modernes*, trad. de P. de Lara, Paris, PUF.
WAISMANN, F. [(1945) 2004] : « La vérifiabilité », dans S. Laugier et P. Wagner (dir.), *Philosophie des sciences*, tome I, Paris, Vrin.
WITTGENSTEIN, L. [(1922) 1993] : *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de G.-G. Granger, Paris, Gallimard ;
——— [(1953) 2004] : *Recherches philosophiques*, trad. de F. Dastur *et alii*, Paris, Gallimard ;
——— [(1954) 1997] : *Cours de Cambridge, 1930-1932. Philosophica*, tome 1, trad. de J.-P. Cometti, Mauvezin, TER ;
——— [(1958) 1996] : *Le Cahier bleu et le cahier brun*, trad. de M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard ;
——— [1967] : *Fiches,* trad. de J. Fauve, Paris, Gallimard ;
——— [1971] : « Leçons sur la croyance religieuse », *Leçons et Conversations*, trad. de J. Faure, Paris, Gallimard ;
——— [1979] : *Cours de Cambridge, 1932-1935*, notes de A. Ambrose, Oxford, Oxford University Press ;
——— [(1980a) 1994] : *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, trad. de G. Granel, Mauvezin, TER ;
——— [(1980b) 1984] : *Remarques mêlées*, trad. de G. Granel, Mauvezin, TER.

DE LA TEXTURE À LA MATIÈRE

Anne Beyaert-Geslin

Si la sémiotique s'est constituée en une discipline autonome en se consacrant à la textualité, elle a cependant intégré peu à peu une instance corporelle et envisagé progressivement la réception dans son rapport au corps de l'observateur considéré comme instance de conceptualisation et de stabilisation de la *semiosis*. En sémiotique visuelle, cette prise en compte s'est engagée à partir de la dimension *plastique* (Floch, 1985) et de la *texture* pour autant que celle-ci renvoie à « la trace du geste » (Groupe μ, 1992 : 195) et témoigne à la fois de l'intervention du corps de l'énonciateur, par cette entremise, et des propriétés du support. Sur cette base, le Groupe μ aborde donc la *texture* à partir de trois instances – le *support*, la *matière* et la *manière* qui permettent de fixer différentes « familles d'unités texturales » (*ibid.* : 203).

Si cette conception constitue une avancée importante, spécialement parce qu'elle donne toute autorité à la texture pour assurer la distinction figure-fond, la catégorisation et donc la distribution des valeurs, elle ménage cependant un certain nombre de points de discussion. En effet, bien que le premier rôle lui soit attribué dans l'énonciation, la texture reste, selon cette conception, dépendante d'un *support* et du *geste* d'énonciation (la *manière* du Groupe μ) et afférente à la pratique picturale. Or, des œuvres relevant d'autres pratiques permettent de s'acquitter du *support*, ce qui conduit à reconsidérer les propriétés de la *matière,* désormais investie de compétences supplémentaires.

Alter ego du corps dans l'énonciation, la *matière* ainsi envisagée contient déjà toutes les potentialités de la textualité et en anticipe la forme, de sorte que la *praxis* énonciative se laisse décrire comme une *actualisation* de ces propriétés, une actualisation de la matière. Plus exactement, la matière est traversée par une *direction intentionnelle* qui suffit à lui conférer un statut actantiel, orientant ainsi une *semiosis* que la *praxis* énonciative viendra stabiliser.

Afin de valider cette hypothèse actantielle, nous proposons de distinguer la *texture*, propriété de la surface résultant de la coopération des trois instances (support, matière et manière, pour le Groupe μ), et la *matière* elle-même, instance autonome animée d'un principe actantiel se manifestant au plan de l'expression par cette propriété de surface. À partir de différents exemples de peinture, nous discuterons le rapport de la *texture* et du *support,* avant d'aborder la *matière*, en nous plaçant hors de la pratique picturale avec des œuvres de Joseph Beuys. Nous verrons alors que cette dernière se prête à une description non seulement objective mais également narrative, voire passionnelle, prévoyant des conflits de modalités et des séquences programmées. La matière est alors un acteur investi d'une *moralité*.

La texture des peintres

Parce qu'ils adoptent résolument le point de vue de la pratique, les peintres ont toujours considéré l'énonciation comme une association d'instances coopérant à la production du tableau. Parmi bien d'autres artistes, Dubuffet s'est efforcé de rendre compte de cette coopération : « L'art doit naître du matériau et de l'outil et doit garder la trace de l'outil et de la lutte de l'outil avec le matériau. L'homme doit parler mais l'outil aussi et le matériau aussi » (1973 : 25). Selon lui, l'artiste doit suivre son matériau, « chaque matériau ayant son langage, étant un langage, qui n'en admet aucun autre et ne peut en servir aucun » (*ibid.* : 23).

Un tel commentaire semble de prime abord exemplaire, car, faisant le lien entre le *faire* de l'artiste et les propriétés du *support,* il décrit la texture telle une *trace,* mais, surtout, parce qu'il témoigne de l'utilisation du mot *matériau* par la pratique picturale. Cet usage trouverait écho chez de nombreux peintres, par exemple chez Moholy-Nagy qui, dans une même page de ses écrits[1], donne à la *matière* un sens général dont témoigne l'absence de spécification, tandis qu'il associe le *matériau* à des usages précis, spécifiés par un qualificatif, tel que *pictural* ou *de construction* (à propos du béton, de l'acier, etc.).

Ces premiers apports semblent situer la différence entre la *matière* et le *matériau* relativement à la pratique sémiotique qui, se trouvant elle-même caractérisée par une *finalité*, tend à finaliser la matière pour en faire un *matériau*. *Matière finalisée*[2], un *matériau* est nécessairement associé à une pratique; il entre dans un programme d'action précis dont il prédit la scène prédicative et le *modus operandi*. Ainsi, dans la mesure où la *matière* utilisée par la pratique picturale (autrement dit le *matériau pictural*) est un pigment se présentant sous forme de poudre, un liquide ou une pâte selon qu'un liant est requis, elle doit être « appliquée », ce qui amène Dubuffet à décrire en creux l'instance du *support* ainsi qu'un principe d'énonciation par *recouvrement* de ce support. Ce *modus operandi* invariable admet pourtant d'infinies variantes en fonction des propriétés des instances en présence:

> *La même poudre d'outremer prendra une infinité d'aspects différents selon qu'elle sera mêlée d'huile ou d'œuf, ou de lait, ou de gomme. Et qu'ensuite, elle sera appliquée sur du plâtre, sur du bois, sur du carton ou sur une toile (et naturellement, suivant quelle toile et sa préparation). Lissée ou non. Plus ou moins opaque.*
>
> (Dubuffet, 1973 : 26)

Cette conception, qui décrit le *support* sur un principe de *recouvrement* en associant l'énonciation à des *couches de couleur*, illustre le principe génératif de la peinture qui procède toujours par ajout (addition) contrairement à la sculpture, par exemple, qui peut opter pour l'*addition* ou la *soustraction*, comme l'indique Klee (1995 : 95), une alternative qu'incarne l'œuvre de Brancusi notamment (Beyaert-Geslin, 2003a: 78). Le principe génératif du *recouvrement* fait ainsi pendant à une conception du support procédant par *inscription* et convenant à la pratique scripturale[3]. Des nuances devraient sans doute être apportées, par exemple pour envisager le cas où la peinture appliquée sur un support devient elle-même support pour des couches supplémentaires, comme dans les tableaux d'Eugène Leroy dans lesquels le recouvrement permet de dissimuler la figure initiale sous d'épaisses couches d'où elle émerge seulement sous forme de points de couleur. En pareille situation énonciative, une « chair de la peinture » se confond alors avec la chair du monde, à la manière du *Bœuf écorché* de Rembrandt.

Une autre précaution conduirait à envisager un *terme complexe* entre le *support de recouvrement* de la peinture et le *support d'inscription* de l'écriture : le cas de la fresque. Bien qu'appliquée avec les outils du peintre (pinceaux et brosses), la couleur ne forme pas des couches mais se trouve cristallisée dans le mortier frais dont le mur est enduit. Cette pratique spécifique, qui exige un geste extrêmement sûr et n'admet aucun repentir de la part du peintre, révèle une tension entre le *recouvrement* et l'*inscription*, entre le *sur* et le *dans*, qui confronte la pratique picturale à celle de l'écriture. Il serait sans doute intéressant de prospecter dans cette voie pour envisager d'autres rapports singuliers entre le matériau pictural et le support qui mettent en difficulté le principe génératif de la texture.

Support matériel et support formel

Le rapport du matériau pictural à son support se laisse décrire à l'aune d'une tension historique entre la *matérialisation* et la *dématérialisation*. En peinture, la prise en compte des propriétés matérielles par la *semiosis* s'incarne de multiples façons, mais trouve une formulation exemplaire chez Rothko, où l'extrême délicatesse du support matériel apporte sa contribution à l'aspect poudreux de la peinture, donc à la *semiosis*[4]. À l'inverse, la tension dématérialisante s'accorde avec une pression iconisante et un projet figuratif centré sur la description des objets du monde. Dans son effort pour relier/différencier les projets de la peinture, de la photographie et du film, Moholy-Nagy rend compte d'une telle dématérialisation lorsqu'il avance que, depuis l'invention de la loi de la perspective, le tableau s'est « presque exclusivement concentré sur la représentation » (2007 : 91). Là encore, de multiples exemples sont possibles, dans des registres très divers allant de la Figuration narrative à Magritte qui, dans son effort pour décrire les objets du monde, les isoler et les intégrer à de nouvelles configurations, semble s'acquitter des propriétés du support matériel du tableau. Mais une telle affirmation doit être nuancée car, si ces tensions s'exercent indiscutablement, la dématérialisation n'entraîne jamais la « liquidation » du support matériel. Cette adhérence du support nous permettra de discuter le concept d'*image*.

Observons la peinture de Magritte. À aucun moment, l'apparence de ses tableaux ne se confond avec celle d'une gravure ou d'une photographie, par exemple. Loin d'être imputable à la

maladresse, la fausse gaucherie de certaines formes indique que l'effort du peintre n'est pas tant de satisfaire une parfaite ressemblance iconique que d'assurer l'identification des objets du monde, qui seront ainsi rapportés à leur représentation picturale. Cela nous amènerait à constater que ces tableaux assument, au travers de la texture et de l'eidétique, un *métadiscours* sur la peinture. Loin de nous égarer, cet exemple permet de postuler que la spécificité de la peinture impose une connivence du geste et du support impliqués dans la *praxis* énonciative. Les inférences de cette « adhérence du support » se laissent mieux décrire à partir d'une catégorie mise en œuvre à propos de l'écriture (Fontanille, 2005), qui oppose le *support matériel* au *support formel*. Cette catégorie se fonde sur le principe d'une actualisation des propriétés du *support matériel* dans la *matérialisation*; avec la *dématérialisation*, ces propriétés sont au contraire potentialisées et synthétisées dans ce qui se laisse alors décrire comme un *support formel*. Si l'on conçoit aisément que le *support matériel* puisse apporter sa contribution à la *semiosis* lorsque ses propriétés sont actualisées, il resterait à décrire l'incidence de leur potentialisation dans le *support formel,* leur participation à la signification. Or, l'exemple des tableaux de Magritte suggère précisément une « résistance » du *support matériel* qui, loin de disparaître, se transforme en *support formel* tandis que ses propriétés se trouvent transférées, synthétisées et mises en mémoire. Ainsi le mouvement matérialisation/dématérialisation se trouve-t-il nuancé et mesuré par la transformation du *support matériel* en *support formel*.

Mais il semble intéressant de creuser ce point pour caractériser la différence entre le *tableau* et l'*image*. Un énoncé visuel qui s'acquitte du *support matériel* pour en condenser les propriétés dans un *support formel* est susceptible de migrer d'un support à l'autre sans que sa signification n'en soit jamais modifiée. Il devient alors une *image*, cette instance globalisante de la sémiotique visuelle susceptible d'accueillir tous les énoncés parce qu'elle virtualise, dès l'abord, toutes les spécificités des pratiques. Pour le sémioticien, étudier l'*image* plutôt que le tableau ou la photographie revient donc à se placer en dehors des pratiques. Ce point de vue épistémologique, commode, permet de constituer des corpus en réunissant les énoncés visuels les plus variés sur une ressemblance eidétique (des affiches électorales, des portraits peints et des médaillons, par exemple)[5], mais reste critiquable parce qu'il sacrifie un certain nombre de participations essentielles, et en premier lieu l'alliance du support, du geste et de la matière dans la texture qui, en tant que spécificité de la peinture, apporte pourtant une contribution majeure à la signification.

Cependant, méditer l'exemple de Magritte amènerait à convenir que ses tableaux ne se réduisent jamais au statut d'image parce que leur signification reste – fût-ce lorsqu'ils ornent des produits dérivés, papier à lettre ou tapis de souris – marquée par la pratique picturale : ce ne sont pas des *images* mais des *images de tableaux,* voire, parce que des connotations y apportent leur contribution, des *images de tableaux de Magritte.* Si ces « énoncés migrateurs » ont en commun de transporter le *support matériel* du tableau consigné dans un *support formel* à peu près constant[6], une telle ressemblance ne doit cependant pas occulter des différences essentielles qui tiennent au fait que chaque occurrence des *images de tableaux de Magritte* renouvelle la situation énonciative, le rapport au corps de l'observateur s'avérant très différent lorsqu'« un Magritte » orne un tapis de souris, un médaillon ou une tasse à café.

L'éventuelle généralisation de ces remarques à d'autres corpus de peinture permettrait en tout cas de valider une particularité de la *représentation* diversement discutée par Goodman (1968 : 58) et Greenberg (1989 : 12-13)[7]. En effet, si une représentation décrit le monde en même temps qu'un certain rapport au monde – une thèse majeure de Goodman –, une peinture doit être tenue à la fois pour un discours et pour un métadiscours par lequel elle se commente elle-même. Se manifestant nécessairement sur un mode réflexif, en tant qu'*image d'une peinture,* elle conserve en mémoire les propriétés du *support matériel* dans le *support formel.* Élargissant l'approche et gardant à l'esprit à la fois les tensions matérialisante/dématérialisante et la leçon de Goodman, nous pourrions avancer qu'une représentation peut certes tendre vers l'image lorsqu'elle est reproduite, être considérée comme telle, mais qu'une mémoire matérielle du support est nécessairement conservée, qui en fait une *image de…* et témoigne de l'alliance du geste et du support dans la texture, d'un *modus operandi* et d'une pratique particulière.

La matière et le matériau pictural

Si elles permettent de caractériser le rapport du *support* et du *matériau pictural*, ces réflexions ne donnent pas accès à la matière envisagée dans sa généralité définitoire. Or, si la peinture recourt au *matériau pictural* pour qualifier la couleur, le terme de *matière* est également admissible en certains cas précis qui autorisent la qualification de *matiériste*, comme chez Tapiès ou Dubuffet. Dans ces tableaux, la *matière* alimente pour ainsi dire le *matériau* dont elle adopte le principe génératif de la couche. Elle *ajoute* donc, conformément au principe du *recouvrement* afférent à la pratique picturale, sorte d'*ajout* à l'*ajout*, en pro-

cédant à une désorganisation/réorganisation de la texture dont il semble utile de préciser les enjeux.

Le Groupe μ (1992 : 197-199) classe les « familles texturales » selon deux paramètres dits *texturèmes* : le choix d'un élément et sa loi de répétition. Il note qu'un mouvement d'oscillation du regard permet d'intégrer les éléments à la continuité de la forme peinte (intégration) ou de les en « extraire », la sommation occasionnant une désintégration de la forme. Cette description laisse penser que l'intégration d'une matière hétérogène viendrait perturber le mouvement alternatif du regard en confrontant la *discontinuité* des applications ponctuelles à la *continuité* et à la *régularité* qui caractérisent la *texture*[8], induisant ainsi un *affaiblissement* de la texture, dont la régularité est compromise.

Mais une telle description ne saurait suffire. En effet, la matière ajoutée se laissant elle aussi décrire à l'aune des paramètres du Groupe μ (le choix des éléments et leur régularité) – ces deux critères donnant la pleine mesure de l'innovation artistique (il s'agit de désigner de nouvelles *matières* comme *matériau pictural*, qui susciteront d'autres modes d'application initiateurs de nouvelles régularités) –, l'intervention ne se laisse pas limiter à la simple désorganisation mais se conçoit comme une nouvelle énonciation du tableau entraînant un réagencement complet du sens. L'histoire de l'art du XXe siècle révèle maints exemples d'utilisation innovante de la matière (poussières, sable, apprêts, filets, voire objets manufacturés) où le principe du recouvrement fait place au collage d'éléments fluides ou solides (les poussières de Tapiès, les éponges de Klein), à la *projection* ou à la *coulure* (Pollock ou Bram van Velde) par exemple, en fonction des propriétés de la matière mobilisée.

Ainsi, en même temps que l'œuvre sollicite un nouveau *modus operandi*, d'autres gestes que ceux du peintre et d'autres outils, l'œuvre d'art s'acquitte des prescriptions ontologiques du tableau qui reconduisent les exigences de la pratique picturale (tendre la toile sur un châssis, appliquer le pigment avec des pinceaux et des brosses). Simultanément, l'artiste semble renoncer à certaines *responsabilités* dans la *praxis* énonciative, qu'il cède à la matière elle-même, appelée à poursuivre sa propre énonciation. Ainsi les pigments extrêmement dilués de Bram van Velde prolongent-ils le geste du peintre tout en le contredisant par des coulures qui interviennent dans la forme tracée.

En interrompant une tradition picturale coutumière des pigments et des brosses et en renouvelant sans cesse les modalités de la rupture, de telles innovations esquissent un espace de liberté où les artistes s'efforcent de dégager le tableau de son ontologie.

Comment la matière modifie le sens

Ces premiers résultats tendent à révéler une autre acception de la matière qui, loin de se limiter à un statut de *matériau non finalisé* et inorganisé, renvoyant seulement à un point de vue épistémologique situé en amont des pratiques, s'impose comme une instance de renouvellement de la *semiosis*. Nous y reviendrons.

Mais il convient d'abord d'évoquer une possibilité de transformation du matériau pictural en matière, sans aucun apport hétérogène, mais du simple fait d'une densification du matériau pictural. Un tel phénomène se produit dans la peinture d'Eugène Leroy, dont nous avons déjà décrit le *faire* caractéristique. Dans ce cas, la superposition des couches permet d'épaissir le matériau pictural jusqu'à le « transcender » pour imposer le terme de *matière*, conçue dès lors comme *signifié* du matériau pictural.

Avec un peu d'attention, on peut apercevoir les conséquences d'une telle transformation sémantique qui permet de revisiter les propriétés du matériau pictural – en l'occurrence chromatiques, lumineuses et olfactives – pour produire de nouveaux effets de sens. En ce qui concerne le chromatisme, la superposition, aboutissant inévitablement au mélange des couleurs, tend à produire une invariable couleur marron dont ressortent seulement quelques points de lumière préservés par le *mélange optique* (Beyaert-Geslin, 1998). Quant à l'incidence olfactive, elle tient à l'extrême concentration des effluves de la peinture à l'huile. Cette description pourrait sans doute se poursuivre avec intérêt et viendrait confirmer les modalités de la conversion esthésique; cependant, pour notre étude, il suffirait d'indiquer que la matière, devenue *signifié* du matériau pictural, s'affranchit alors des propriétés discrétisées du pigment pour exploiter sa propre richesse polysémique et imposer une présence polysensorielle convoquant d'autres alliances synesthésiques.

L'exemple des tableaux de Leroy amène à distinguer deux cas. Dans le premier, la matière est un composant hétérogène ajouté au matériau pictural; dans le second, elle résulte d'une transformation du matériau pictural lui-même par épaississement. Chaque fois, la matière s'impose comme un signifié auquel peuvent s'ajouter différents effets de sens intervenant à titre de connotation. L'efficience de tels effets de sens suppose toutefois que le peintre ait pris soin de préserver l'apparence triviale de la matière qui, pour intervenir dans la signification, doit être identifiée en tant que grandeur culturelle. Ainsi le sang ajouté aux peintures des Actionnistes viennois doit-il rester parfaitement reconnaissable pour que se révèle une relation au corps souffrant. De même, la révolution axiologique produite dans l'univers de

valeurs des beaux-arts impose-t-elle que les excréments utilisés dans les œuvres de Gasiorowski ou Lizène soient identifiés comme tels.

Matière et tridimensionnalité

Un pas supplémentaire doit maintenant être fait. En effet, simplifiant à peine, nous pourrions affirmer que les enjeux de la matière passent nécessairement par l'introduction d'une troisième dimension. D'ailleurs, si les auteurs du Groupe μ (1992 : 201) associent trois signifiés à la texture (la tridimensionnalité, la tactilo-motricité et l'expressivité), la première est considérée comme son « signifié global majeur » et reliée à deux conceptions de la texture. Lorsque la troisième dimension est produite « directement », la texture est un *grain*, mais si elle est produite « de façon indirecte », c'est une *macule*. Selon le cas, une participation du corps ou de l'intellect sera requise, l'image saisie visuellement renvoyant « à une expérience tactile par une suggestion synesthésique », une participation différentielle qu'on traduirait volontiers par la valence de l'intensité (lorsque les effets de sens sont éprouvés par le corps, comme c'est le cas dans la peinture de Leroy), ou de l'étendue figurative (quand ces effets de sens renvoient à une représentation de l'objet par ses propriétés mimétiques).

Plus largement, les deux acceptions de la texture (*grain* ou *macule*) esquissent deux conceptions de la *tridimensionnalité* en tant que finalité de la pratique picturale. Comment la peinture représente-t-elle la troisième dimension ? Une première acception envisage celle-ci comme une construction perspective alliant notamment les lois des perspectives géométrique et atmosphérique. Dans ce cas, elle est *représentée* de la même façon que la *macule* représente le *grain* et en rappelle l'expérience par des moyens synesthésiques. Une seconde acception envisage la troisième dimension en reproduisant son expérience, sur le modèle de la peinture de Leroy qui nous met en présence de la matière. Selon que la tridimensionnalité est *représentée* ou *ostensive*, les effets de sens renvoient donc à deux types d'expérience sensible dont un enjeu essentiel semble être la conversion du *matériau pictural* en tant que *signifiant* en une *matière* conçue comme *signifié*. Ainsi les paysages conformes aux exigences du genre, tel qu'il s'est autonomisé à la fin du XVe siècle, représentent-ils la spatialité par les moyens de la perspective, le matériau pictural tenant lieu pour ainsi dire de signifiant de la spatialité, tandis que les œuvres d'Anselm Kiefer entreprennent de représenter la spatialité naturelle par la densité qu'elle impose dans l'expérience du paysage, par des épaisseurs peintes ou constituées d'accumulations de feuilles de laurier odorantes qui associeront à l'effet de sens de spatialité la plénitude sensorielle de la nature.

Mais un commentaire s'impose. En effet, si la catégorie /texture *versus* matière/ suscite quelques réserves parce que la différence semble ne pouvoir être transformée en opposition, il convient pourtant d'opposer résolument la *tridimensionnalité représentée* et la *tridimensionnalité ostensive* qui ne peuvent collaborer à moins de pénaliser leur projet respectif. En effet, si nous entreprenons de représenter un paysage par les moyens de la perspective, la production d'une épaisseur matérielle ne peut que perturber la représentation de la tridimensionnalité, de même qu'à l'inverse la représentation de la troisième dimension contrevient au projet d'épaississement.

Sémiotique de l'empreinte

Ce rapport à la tridimensionnalité permet de situer les enjeux de la matière vis-à-vis d'un principe de concordance entre deux empreintes. Fontanille envisage une telle concordance entre une *scène de production textuelle* et une *scène d'interprétation*. Plaidant pour une *sémiotique de l'empreinte*, il note que celle-ci

> [...] *prête attention au* modus operandi *de la production textuelle, tout autant qu'à celui de l'interprétation, car elle fait l'hypothèse que l'interprétation est une expérience qui consiste à retrouver les formes d'une autre expérience dont il ne reste que l'empreinte.*
>
> (2004 : 265)

Dès lors, poursuit l'auteur, il n'est plus de sémiotique « visuelle » ou « auditive » (visuel et auditif ne référant, en ce cas, qu'à un canal de réception), mais des « sémiotiques fondamentalement et irréductiblement synesthésiques ». Sur ce principe s'impose notamment une correspondance entre les gestes qui « permettent de cerner et d'identifier la forme d'un objet » et ceux qui « étalent le pigment sur la toile pour y inscrire le modelé » (*ibid.*).

Si l'on suit cet auteur, l'empreinte picturale procède donc d'une correspondance entre deux scènes, ce qui permet de décrire les variations texturales sur la notion de rythme, de sorte que, un *faire* s'accordant à l'autre, les rythmes de la *praxis* énonciative renvoient à une autre expérience rythmique. Cependant, plutôt qu'une unique correspondance, il semble pertinent d'esquisser une double correspondance allant avec deux types de présence conformes à la dualité de la relation à la tridimensionnalité. Selon la structure du support, la densité des gestes, la qualité[9] du matériau pictural et surtout selon sa quantité, une concordance différente s'établit avec le monde naturel qui modifie les termes

de l'alliance synesthésique. En fonction de ces variables matérielles, la correspondance s'établit conformément au principe de *représentation* de l'expérience sensible, ce qui suppose un déploiement figuratif, ou conformément au principe de l'*ostension* fondé sur l'intensité. Dans un cas comme dans l'autre, la *sémiotique synesthésique* reste cependant de mise, car il s'agit toujours de renvoyer à une expérience faite par ailleurs, la différence entre les deux accords synesthésiques se laissant décrire à partir de la représentation/ostension, comme une différence de rythmes d'inscription des modalités sensibles.

Claudel et la matière

Sortir de la pratique picturale nous oblige à reconsidérer le problème. Il faut abandonner le principe du recouvrement, spécificité picturale, ce qui n'empêcherait pas de conserver l'idée que la *matière* se distingue du *matériau pictural* par une *épaisseur*, une densité permettant d'exploiter différents univers de sens. La matière se définit alors comme une épaisseur, une densité dont le faire artistique actualisera les propriétés dans la sémiose. Ce principe posé, il resterait à décrire ces potentialités de la matière qui déterminent le sens.

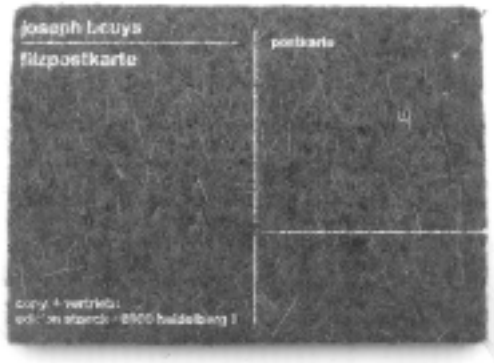
Une reprise d'un texte célèbre de Claudel (1946) consacré aux natures mortes hollandaises permet « d'entrer en matière ». Celui-ci nous présente des « corps », soit des structures matérielles contenues dans une *enveloppe* et animées d'un *mouvement,* qui sont aussi des *actants* dotés de compétences modales, investis de valeurs et traversés par l'axiologie. L'écrivain observe tout d'abord la maigre variété de ce corpus, à peu près limité au matériel du repas eucharistique (du pain, du vin et un poisson), auquel il confère un contenu essentiellement symbolique. Selon lui, la présence fréquente d'un citron coupé en deux ou à demi pelé dont la spire pend au dehors et de toutes sortes de bols et d'assiettes, argumente cependant l'hypothèse d'une représentation du temps qui, outrepassant les possibilités du répertoire iconologique, passe par l'organisation des formes.

« La nature morte hollandaise est un arrangement qui est en train de se désagréger, c'est quelque chose en proie à la durée », observe Claudel (1946 : 48). Elle se compose donc toujours d'« un arrière-plan stable et immobile », composé de belles verreries bien droites, par exemple un long verre ou un calice, et « sur le devant toutes sortes d'objets en état de déséquilibre ». Ainsi décrit-il une composition de l'arrière-plan vers l'avant-plan où un groupe *rigide* et *érigé* mais aussi *figé par le temps* s'oppose aux objets du devant, des végétaux abandonnés à leur propre gravité, en ébauchant une transformation aspectuelle. Si l'importance du contraste pour la signification se trouve ainsi soulignée (« c'est l'immobilité quasi morale à l'arrière-plan, c'est cet alignement de témoins à demi aériens qui sur l'avant donne leur sens à tous ces éboulements matériels », précise l'auteur [*ibid.*]), l'intérêt de ces propositions réside dans le système *semi-symbolique* élémentaire esquissé, où les contrastes du plan de l'expression *arrière-plan/avant-plan*, *érigé/pendant*, *achronique/chronique* (ou *immobile/mobile*) et *tension/laxité* renvoient au plan du contenu à une *transformation aspectuelle* entre un avant et un après allant avec une transformation *vie/mort*. Ces propositions pourraient sans doute être généralisées au genre de la nature morte, valant aussi bien pour la nature morte française (Chardin) que pour les peintures de Claesz (Beyaert-Geslin, 2000), et révéleraient que les propriétés représentées signifient toujours relationnellement et topologiquement, en fonction de leur insertion dans un système semi-symbolique récurrent où l'alliance de la spatialité et de la temporalité dans l'aspectualité restitue une axiologie. On aperçoit ainsi un effet affectif qui, loin de résulter de la somme des tensions manifestées par les objets rassemblés, provient de la corrélation de ces tensions et, plus précisément, de *l'orientation des valeurs tensives* vers la désagrégation. En reliant l'arrière-plan et l'avant-plan du tableau, les « verreries » et « les objets en déséquilibre », l'érigé et le pendant, l'univers de la *tension* et celui de la *laxité,* le regard du spectateur actualise le mouvement organique qui va de la vie à la mort et met au jour la fragilité de la vie.

L'exemple des natures mortes hollandaises permet de montrer comment la mise en relation de matières aux propriétés opposées esquisse une dramaturgie, ajoutant ainsi son crédit à l'hypothèse d'une conception relationnelle et topologique de la signification. Bien qu'elle nous rattache à l'univers de la peinture, cette leçon nous sera utile pour aborder l'œuvre de Beuys car, au-delà des prescriptions du tableau, elle révèle que des *corps*, en l'occurrence des figures représentant des pots, des verreries ou un poisson, peuvent être investis de compétences actantielles.

Beuys et la matière

Beuys est un artiste majeur et extrêmement prolifique dont la production est estimée à plusieurs milliers d'œuvres. Si elle mérite cent fois qu'on s'y attarde, nous nous contenterons dans le cadre de cette étude de tirer quelques leçons de la *matière*, notion centrale en l'occurrence, infiniment *thématisée* pour rechercher d'autres configurations sensibles[10]. Une célèbre déclaration de l'artiste témoigne d'ailleurs, mieux que tout autre commentaire, d'un souci de rupture avec les prescriptions ontologiques du



Joseph Beuys, *Filzpostkarte*, 1985. Sérigraphie sur feutre, 10,5 x 15 x 0,9 cm. Heidelberg, Éd. Staeck. Collection particulière.

tableau : « L'erreur commence quand on se met en tête d'acheter de la craie et de la toile » (nous traduisons)[11].

L'œuvre de Beuys est essentiellement constituée, outre les dessins qui, eux-mêmes, renouvellent le matériau pictural par divers produits, d'installations mêlant les matériaux les plus variés et notamment le feutre et la graisse. Parce qu'ils dérogent aux prescriptions ontologiques des genres et témoignent d'un effort de rénovation d'une *pratique artistique* conçue dans son acception la plus accueillante, de tels matériaux se laissent décrire non pas comme des matériaux picturaux ou « sculpturaux », mais tout au plus comme des *matériaux plastiques*. Plus exactement, en s'affranchissant des prérogatives des genres et des pratiques, ils revendiquent l'appellation de *matières* et la référence à *la* matière. Inspirés par la mythologie personnelle de l'artiste et son sauvetage par les Tatars[12], ceux-ci sont connotées symboliquement et engagent dès l'abord une axiologie[13], mais leur richesse sensorielle et transformationnelle suffit à justifier leur importance dans la production de l'artiste autant que leur statut d'actant.

Tout d'abord, l'observation de cette œuvre permet de vérifier une ambiguïté particulièrement intéressante qui tient à la relation entre la *chose* et l'*objet*. Du point de vue de la philosophie des sciences et notamment de Dagognet (1989 : 31) qui envisage le rapport chose/objet comme une opposition nature/culture, ces œuvres se laissent décrire telles des *choses* en raison de leur ancrage dans la nature, des *choses* cependant transformées en *objets* par le geste de l'artiste. Le point de vue sémiotique hésiterait de même entre les deux statuts, voyant déjà dans la matière le *mouvement* qui caractérise un objet et observant que le geste de l'artiste qui la découpe et la façonne permet aussi de la circonscrire dans une *enveloppe*. Mais si une règle générale veut que l'énonciation artistique procède à l'actualisation des propriétés d'une matière (chose) sous la forme d'un objet, l'exemple de Beuys montre sa pertinence en révélant que l'effort de cet artiste vise parfois à estomper les contours de l'*enveloppe*, ce qui a pour effet de suspendre pour ainsi dire l'objectivation.

C'est un tel constat qu'imposent par exemple les « environnements » et les « blocks » disposés par Beuys lui-même dans le musée de Darmstadt, en Allemagne[14]. À peu près dénués de contour d'énoncé, les blocks se prolongent l'un dans l'autre en mêlant, dans la continuité d'une chose, un petit lapin en massepain, un tas de rognures d'ongles, des vitrines, des plaques de métal formant un dallage, le déroulé de feutre sur le sol ou son prolongement sur le mur qu'il recouvre comme la plus banale moquette. Les contours de l'œuvre étant estompés, celle-ci peine à s'accomplir en objet et se présente tel un assemblage de matériaux organiques qui préserve la continuité de la chose.

Cette hésitation (où est l'œuvre ? où « s'arrête-t-elle » ?) due aux particularités de la situation énonciative n'oblitère aucunement le statut actantiel de la matière. Le feutre et la graisse se caractérisent par une extrême richesse sensorielle qui sature pour ainsi dire dès l'abord le plan de l'expression de l'œuvre. Ce sont à la fois des *matières colorées* identifiées par une couleur bien particulière (un certain jaune et un certain gris), des *matières texturales* et des *matières aux propriété olfactives, thermiques*[15] voire *auditives* puisque le feutre assourdit les bruits[16].

Les compétences de la matière

Dès l'abord, ces matériaux s'imposent tels des *acteurs* pourvus d'une identité modale singulière. À l'aune de la classification de Leroi-Gourhan, le feutre se définit comme un *solide souple* tandis que la graisse oscille plutôt entre le *solide plastique* susceptible « de pouvoir passer d'un état presque fluide à un état solide ou consolidé » (1992 : 162) comme le précise cet auteur, et le *fluide*, catégorie très générale où il range aussi bien l'eau, le blé, les pommes que leurs contenants. À la différence des *solides stables*, l'un et l'autre sont donc susceptibles de se transformer en suivant un certain imaginaire modal, une « paléontologie du geste » (*ibid.*) assurant l'actualisation de leurs propriétés.

Le feutre provenant d'un solide fibreux d'origine naturelle et se présentant « en plaques ou en éléments allongés dont l'enchevêtrement assure la cohésion » (*ibid.* : 234), le geste énonciatif consistera à débiter, à coudre ou à superposer des plaques en suivant les potentialités de la matière. Sa qualité de *solide souple* le vouant à l'horizontalité, vectorialité caractéristique des œuvres de l'Informe[17], le feutre réalisera donc sa vocation formelle qui est de suivre la gravité pour pendre, pour recouvrir ou constituer

des couches. S'il se montre alors animé par une *direction intentionnelle*, c'est pourtant le geste énonciatif de l'artiste qui le met en *action*, révélant ainsi le *mouvement* de la matière comme principe même de l'intentionnalité[18].

Comme le suggère l'hésitation entre le statut de *solide plastique* et de *fluide*, la direction intentionnelle de la graisse est plus ambiguë et esquisse une dramaturgie latente puisque les oeuvres sont susceptibles de changer de forme sous l'effet de la chaleur, au risque de compromettre leur intégrité d'objet. Ainsi une œuvre de Beuys faite de paquets de margarine emballés dans du carton, intentionnellement placée sous une verrière brûlante dans le cadre d'une exposition à Temse[19], en Belgique, se transforma-t-elle en un parallélépipède de carton vide émergeant d'une mare jaune translucide.

Mais une telle aventure révèle une autre exigence de la graisse. Car lorsqu'il devient un fluide, sous l'effet d'une *énergie*, un *solide souple* réclame toujours un récipient, observe Leroi-Gourhan (1992 : 207). Aussi la graisse requiert-elle un contenant, de même que la souplesse du feutre le voue à la pression de matières stables et pesantes, cuivre ou plomb, par exemple. Le mouvement de la matière induit alors une interaction avec d'autres matières agissant dans un rapport de forces, ce qui induit une inflexion du mouvement et une modification du schéma modal conforme à une structure passionnelle. Représentatives d'une telle interaction, les différentes versions de *Fettstuhl* (Chaise de graisse) sont constituées d'un siège dont l'angle est tapissé de margarine pour former un volume triangulaire. La graisse pouvant se transformer en fluide sous l'effet de la chaleur, la forme de l'œuvre de même que la *semiosis* restent instables et marquées par l'*inaccompli*. Dans ce cas, deux séquences canoniques caractérisent la structure modale de l'œuvre, selon que la direction de la matière est marquée par la *tension* ou la *laxité*, un événement de la matière permettant de basculer d'une situation énonciative à l'autre.

Cette description amène à réviser le rôle du geste et les présupposés de l'énonciation. En effet, comme nous l'avions constaté à propos des peintures de Bram van Velde, le geste qui actualise les propriétés de la matière n'assure pas nécessairement la stabilité de la forme énoncée qui, dans le cas de la graisse, peut à tout instant être mise en cause par le réchauffement. En pareil cas, on aperçoit une limitation de la responsabilité de l'artiste dans la praxis énonciative et une réévaluation de celle de la matière qui poursuit ou infléchit le cours de l'énonciation. En somme, si elle est caractérisée par certains */pouvoir faire/* et */devoir faire/*, ces modalités se conçoivent à l'intérieur d'une structure modale complexe et argumentent une narrativité marquée par des séquences canoniques, des alternatives stratégiques et des bifurcations qui laissent la *semiosis* en suspens.

Axiologie et moralité

Mais la participation de la matière à l'énonciation ne s'arrête pas là. En tant qu'*acteur*, la matière est investie d'une identité culturelle particulière évoquant le nomadisme, le chamanisme, l'écologie, etc. Celle-ci renvoie en outre à un système de valeurs qui tend à inverser l'axiologie des beaux-arts par l'utilisation de matériaux triviaux ou mous, la mollesse modifiant le rapport à la gravité[20] et introduisant un effet de sens dysphorique[21]. Investies d'une axiologie négative, les installations de Beuys se laissent ainsi décrire telles des natures mortes manifestant l'alliance paradoxale et caractéristique de la vie et de la mort[22].

Cependant, pas plus que la signification des natures mortes hollandaises ne se résume à une iconologie, celle des œuvres de Beuys ne se limite à des assemblages d'objets ou aux propriétés des matières dont ils procèdent. Relationnelle et topologique, elle tient plutôt aux relations établies entre les objets, au contraste systématique du définitif et de l'éphémère, de l'érigé et du pendant, d'un contenant solide et d'un fluide, par exemple. Il semble donc utile de reprendre les propositions de Claudel. *Mutatis mutandis*, la représentation étant convertie en ostension, on avancerait alors que la signification de ces œuvres tient à la relation établie entre les objets et les qualités, mais une différence essentielle s'imposerait alors. En effet, loin d'être *discrètes* et *discrétisées* par un tableau, les propriétés s'inscrivent dans la continuité, dans le mouvement de la matière en transformation qui les enchaîne et les scénarise. La signification ne tient pas au contraste d'un solide et d'un fluide mais à la transformation du solide en fluide et à la dramaturgie intime de la matière.

Il convient donc d'associer la signification à un double *mouvement* et à un double scénario aspectuel correspondant, pour l'un, à la direction intentionnelle d'une matière aux multiples propriétés et, pour l'autre, à la dégradation organique qui accompagne la matière vers la mort et l'insignifiance[23]. Ainsi le mouvement actantiel manifeste-t-il, de deux façons, la *moralité* de la matière.

Toutefois, une ultime leçon s'impose. En effet, si la *praxis* énonciative est une actualisation du mouvement de la matière qui s'énonce en même temps qu'elle devient *objet*, accompagner ce mouvement jusqu'à son épuisement revient à perdre l'objet pour revenir à la *chose*, à l'indistinct et à l'insignifiance. Le mouvement d'énonciation conduit alors à une sorte de dé-

nonciation. Autrement dit, la *décomposition* organique de la matière est aussi une *décomposition* esthétique.

Notes

1. Les textes du recueil ont été publiés entre 1922 et 1947.
2. Cette conception rejoint la conception de Manzini pour qui la différence entre matière et matériau tient au fait que le second s'intègre « dans un projet et devient composante d'un produit » (1989 : 14).
3. À propos de la peinture cubiste, nous avions montré comment deux systèmes entrent en rivalité, celui de l'écriture et celui de la peinture, et comment ils occasionnent une négociation stratégique entre le support formel et le support matériel. Voir à ce sujet Anne Beyaert-Geslin (2005).
4. La démarche de *support surface* se laisse également décrire comme une thématisation méthodique des propriétés du *support matériel*, mais elle ne pourrait être considérée comme exemplaire dans la mesure où ce projet aboutit en certains cas à ne conserver que les éléments du support (une toile, un cadre…) en virtualisant la peinture elle-même.
5. Beaucoup d'études sémiotiques ont néanmoins étudié le tableau ou la photographie en les considérant comme des images de livres, sans tenir compte de la dimension texturale, voire en éludant la question du format, ce qui virtualise le corps de l'observateur.
6. Il faudrait bien sûr tenir compte, par exemple, des différences de coloration des reproductions.
7. Greenberg définit l'avant-garde par le fait qu'elle se spécialise sur elle-même : « L'artiste ou le poète d'avant-garde essaie en fait d'imiter Dieu, en créant quelque chose qui ne vaille que par soi-même, à la manière dont la nature est valide, dont un paysage – pas son image – est spécifiquement valide : c'est-à-dire quelque chose de donné, d'incréé, libre de toute signification, de toute ressemblance, de tout modèle » (1989 : 12). Plutôt que Dieu, l'artiste imite « les modes et les procédures artistiques et littéraires eux-mêmes », précise-t-il, en se concentrant sur « les moyens de sa pratique ». Cette conception doit bien entendu être confrontée à celle de Goodman pour qui une représentation, loin d'être un enregistrement naïf du monde, restitue toujours un certain rapport au monde. Cette proposition infléchit l'affirmation de Greenberg en faisant de la composante métadiscursive non pas une particularité de l'œuvre d'avant-garde mais l'apanage de toute représentation.
8. Une texture est une microtopographie qui reçoit le statut de *texture* en raison d'une loi de répétition (Groupe μ, 1992 : 70). « C'est le rythme qui fait la texture » (*ibid.* : 199).
9. Selon Fontanille (2004 : 265), la présence assurée par l'empreinte ne connaît que quatre variables : 1) la structure matérielle du support ; 2) le type d'événement, de geste ou de technique qui assure l'inscription ; 3) l'intensité et l'étendue de ces derniers ; 4) la densité et la quantité des correspondances. Je remercie Maria Giulia Dondero qui m'a indiqué cette référence.
10. Parmi bien d'autres critiques, De Meredieu (1994 : 17) souligne l'importance de la matière chez Beuys : « Jamais les sens n'ont été amenés à buter à ce point sur une matière […] nous sommes renvoyés à l'archaïsme d'une matière sourde, qui ne se répand pas en reflets, qui occulte donc le système de la représentation. Clos, fermé sur ses secrets, d'une résonance purement interne, le matériau possède ici l'équivalent des propriétés de l'inconscient. Tout se passe comme si le discours de la matière ainsi que l'ensemble des échos qu'elle génère étaient renvoyés dans une dimension intérieure ».
11. « Der Fehler fängt schon an wenn einer sich anschickt, Kreide und Leinwand zu kaufen ». L'affirmation figure sur une carte postale des éditions Staeck.
12. Cette mythologie s'inscrit dans un épisode central. D'abord berger en Allemagne, Beuys fut pilote de bombardier dans la Luftwaffe lors de la Seconde Guerre mondiale. Son avion s'écrasa en Crimée en 1942 et le soldat, à moitié gelé, fut recueilli par une tribu de Tatars qui le ramenèrent à la vie en le couvrant de leurs traditionnelles couvertures de feutre et en le réchauffant avec de la graisse animale avant de l'admettre comme un des leurs. Maintes fois évoqué, l'épisode est relaté notamment par Alain Borer (1994 : 14). Si la véracité a été contestée, elle donne consistance à la figure du chaman chère à Beuys, sorte de passeur entre la *nature* et la *culture*. Jan Hoet assure par exemple : « Joseph Beuys envisage son art comme la recherche d'un état originel, seul état où l'homme, les animaux et la nature se savent unis de manière organique » (1987 : 77).
13. Pour l'artiste, ces matériaux comportent des « traits chamanistiques initiatiques », comme l'indique Bernard Lamarche-Vadel (1985 : 90).
14. On pourra se reporter à Ammann et Präger (1991).
15. Elles sont censées avoir réchauffé Beuys en Crimée.
16. Nous renvoyons à la visite de *Plight* (1985), étrange installation polysensorielle du Musée national d'art moderne, un habitacle tapissé de rouleaux de feutre et accueillant un piano, dont les propriétés ont été habilement thématisées en une sorte de chaîne de sensations où la couleur s'allie à la chaleur, à l'odeur puis au silence.
17. Nous renvoyons pour une anthologie de l'Informe à Bois et Krauss (1996).
18. La direction intentionnelle que nous associons à la matière rejoint, pour les arts plastiques, les conceptions de Focillon (1943) pour qui la matière, à la fois *structure* et *action,* possède une *vocation* formelle.
19. Voir le catalogue de l'exposition *Ponton* (23 juin au 30 septembre 1990), Gent, Museum van Hedendaagse Kunst.
20. Pour mesurer la rupture axiologique et sémantique que représente l'orientation descendante ou horizontale, on serait tenté d'évoquer la *perspective édifiante* de l'art dont Fréchuret (1993) situe les prémices au XVIIe siècle et l'apogée au XIXe. Lorsque la sculpture part du sol, elle illustre, aux dires de cet auteur, le sens métaphorique d'édifier, un terme d'architecture qui revêt un sens moral pour signifier former, instruire, éclairer, porter à la vertu ou à la piété.
21. À propos des œuvres pendantes d'Eva Hesse, nous avons évoqué un effet de sens de fragilité, voire de morbidité (Beyaert-Geslin, 2003b).
22. Dans la plupart des langues, la nature-morte (*Stilleben*, *still life*, stilleven) est un oxymoron qu'on trouve dès les noms originels du genre (vie coye, par exemple). Le terme est toujours un nom adjectivé et l'adjectif vient contredire le sens du substantif.
23. Une visite au musée de Darmstadt suffit à révéler le sort funeste des rognures d'ongles, des petits lapins de massepain, des saucissons, de la chaise de graisse et des rouleaux de feutre insidieusement minés par la poussière et entraînés peu à peu vers la mort, l'indifférence de la matière et la perte sémantique.

Références bibliographiques

Ammann, J. C et C. Präger [1991] : *Museum für Moderne Kunst und Sammlung Ströher*, Francfort-sur-le-Main, Musée d'art moderne.

Beyaert-Geslin, A. [1998] : « Plasticité et signification : le cas d'Eugène Leroy », *Protée,* vol. 27, n° 2, 125-131 ;

——— [2000] : « Chardin : un lapin, deux grives et quelques matériaux sémiotiques », notes d'exposition, *Nouveaux Actes Sémiotiques* n°s 68, 69, 70, Limoges, PULIM, 144-149 ;

——— [2003a] : « Brancusi, la ressemblance et le rythme », *Protée*, vol. 31, n° 2, 73-81 ;

——— [2003b] : « Organique et méta-sémiotique », *Modèles linguistiques*, tome XXIV, vol. 47, 57-74.

——— [2003c] : « Texture, couleur, lumière et autres arrangements de la perception », *Protée*, vol. 31, n° 3, 81-90 ;

——— [2005] : « La typographie dans le collage cubiste : De l'écriture à la texture », dans M. Arabyan et I. Klock-Fontanille (dir.), *L'Écriture entre support et surface,* Paris, L'Harmattan, 131-152 ;

——— [2008] : « La figure, le fond, le gouffre », Actes du colloque *Groupe μ, soixante ans de recherche collective* (à paraître).

Bois, Y.-A. et R. Krauss [1996] : *L'Informe, mode d'emploi*, catalogue d'exposition, Paris, Éd. du Centre Georges-Pompidou.

Bordron, J.-F. [2003] : « La signification des objets », dans F. Parouty et C. Zilberberg (dir.), *Sémiotique et Esthétique*, Limoges, PULIM, 469-488.

Borer, A. [1994] : *Déploration de Joseph Beuys*, catalogue du Musée national d'art moderne, Paris, Éd. du Centre Georges-Pompidou.

Claudel, P. [1946] : *L'œil écoute*, Paris, Gallimard.

Dagognet, F. [1989] : *Éloge de l'objet. Pour une philosophie de l'objet*, Paris, Vrin.

De Meredieu, F. [1994] : *Histoire matérielle et immatérielle de l'art*, Paris, Bordas.

Dubuffet, J. [1973] : *L'Homme du commun à l'ouvrage*, Paris, Gallimard.

Floch, J.-M. [1985] : *Petites Mythologies de l'œil et de l'esprit. Pour une sémiotique plastique*, Paris, Hadès-Benjamins.

Focillon, H. [(1943) 2000] : *Vie des formes*, Paris, PUF.

Fontanille, J. [2004] : *Soma et Séma. Figures du corps*, Paris, Maisonneuse et Larose ;

——— [2005] : « Du support matériel au support formel », dans M. Arabyan et I. Klock-Fontanille (dir.), *L'Écriture entre support et surface,* Paris, L'Harmattan, 183-200.

Fréchuret, M. [1993] : *Le Mou et ses formes. Essai sur quelques catégories de la sculpture du vingtième siècle,* Paris, École nationale supérieure des beaux-arts.

Goodman, N. [1968] : *Langages de l'art*, trad. de J. Morizot, Paris, Hachette.

Greenberg, C. [(1988) 1989] : « Avant-garde et kitsch », *Art et culture. Essais critiques*, trad. de Ann Hindry, Paris, Macula, 9-28.

Groupe μ [1992] : *Traité du signe visuel. Pour une rhétorique de l'image*, Paris, Seuil.

Hoet, J. [1987] : « Dessins : un état originel », *Artstudio,* n° 4 (*Spécial Joseph Beuys*), 76-83.

Klee, P. [(1956) 1999] : *Théorie de l'art moderne*, trad. de P.-H. Gonthier, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».

Lamarche-Vadel, B. [1985] : *Joseph Beuys, is it about a bicycle ?,* Paris, Marval, coll. « Galerie Beaubourg », Vérone, Sarenco-Strazzer.

Leroi-Gourhan, A. [(1971) 1992] : *L'Homme et la Matière*, Paris, Albin Michel.

Manzini, E. [1989] : *La Matière de l'invention*, Paris, Éd. du Centre Georges Pompidou/CCI.

Moholy-Nagy, L. [(1993) 2007] : *Peinture, photographie, film et autres écrits sur la photographie*, Paris, Gallimard.

ÉTHIQUE ET SÉMIOTIQUE DU SUJET

Pratique et éthique. La théorie du lien.
Jacques Fontanille – page 11

Le concept de « valeur » occupe une place centrale dans les sémiotiques d'inspiration linguistique, issues des travaux de Saussure, Hjelmslev, Benveniste et Greimas, et ce, au nom du principe différentiel qui les fonde. Parmi ces sémiotiques, la tendance massive des vingt dernières années, pour de multiples raisons, a consisté à traiter de ces valeurs dans une perspective esthétique. Sans renier les travaux de cette période féconde, qui a privilégié la voie phénoménologique, la relation au monde sensible, les esthésies et la culture artistique, de nombreux sémioticiens s'intéressent aujourd'hui à des discours, à des objets et à des pratiques qui relèvent de toute évidence d'un autre ordre de valeurs, qui impliquent des normes, une déontologie : en somme, des positions et des valeurs éthiques. L'approche sémiotique de la dimension éthique, dans la perspective ouverte par les recherches sur les pratiques et les interactions sociales, ne peut se cantonner à un inventaire des contenus sémantiques et modaux des valeurs. La forme de ces pratiques et de ces interactions sociales s'exprime essentiellement dans l'ordre syntagmatique, et le traitement sémiotique de l'éthique doit donc être syntagmatique et stratégique. La rhétorique générale de Perelman comporte à cet égard un ensemble de propositions très éclairantes et pourtant faiblement exploitées aujourd'hui : il s'agit, en l'occurrence, de la « théorie du lien », des liaisons et des déliaisons, des ruptures et des freinages qui affectent les relations entre les éléments de la scène argumentative. Cet essai se propose de reprendre ces éléments, d'en formuler une articulation systématique et plus étendue que celle de Perelman, pour en rendre possible l'application aux pratiques sémiotiques en général. L'éthique des pratiques prend alors la forme globale d'une rhétorique des stratégies sociales.

The concept of "value" takes a central place in the semiotics based on linguistic grounds, following the work of Saussure, Hjelmslev, Benveniste and Greimas, and on behalf of the differential principle it is based on. Among these semiotics, the massive trend of the last twenty years, for many reasons, has been to treat these values in an aesthetic way. Without renouncing the work of this fertile period, which has chosen the phenomenological point of view, in relation to the sensitive world, to aesthesy and artistic culture, many semioticians are interested now in speeches, objects and practices that are obviously of a different order of values, which involve standards and ethical rules: in other words, ethical positions and values. The semiotic approach of the ethical dimension, in the context opened by research on the practical and social interactions, cannot be limited to an inventory of semantic and modal contents of values. The ethical organization of these practices and social interactions is expressed mainly on the syntagmatic axis, and the semiotic treatment of ethics must be syntagmatic and strategic. In this respect, the general rhetoric of Perelman contains a set of very enlightening and yet poorly exploited proposals: it is, in this case, the theory of the link, of powerful or weak links, and all operations, positive or negative, that affect the relationships between the components of the practical argumentative scene. This study is intended to resume these elements, to formulate a systematic and larger articulation of Perelman's theory of links, to make possible its implementation in semiotic practices in general. Ethics of practices then takes the overall shape of a rhetoric of social strategies.

Le jugement éthique : le cas du pardon.
Maria Giulia Dondero – page 27

Dans notre contribution, nous voudrions aborder les pratiques du *pardonner* en relation avec les pratiques institutionnelles et juridiques de l'amnistie. À ce propos, nous distinguerons le jugement éthique du jugement moral afin de lier le discours sur la subjectivité au discours sur les domaines culturels, tels le droit et la juridiction. En effet, la dimension éthique est suspendue entre l'institutionnalisation des valeurs (protocole, procédure, loi) et l'autoréglage du sujet agent (pratiques d'autoréflexion et *gestion* de soi-même) : dans la dimension éthique, le sens reste toujours questionnable. L'imperfectivité de la clôture sémantique (le « pourquoi » de l'action) entraîne pour toute pratique éthique la nécessité de se « justifier » et, surtout, le devoir de rendre compte de son fondement dans la durée. Tout cela met au cœur de l'éthique des pratiques la *décision*, c'est-à-dire une négociation de la pratique sur son propre bien-fondé, son « caractère sensé », dans une tension interprétative qui connecte la motivation à la loi. Enfin, nous pointerons du doigt le fait que, dans le régime de l'éthique, existe un fort besoin de reconnaissance réciproque, telle la reconnaissance réciproque et publique de la culpabilité et du pardon. La relation entre victime et coupable ne touche pas seulement à la relation intime entre les deux, ni seulement aux pratiques de sanctions juridiques, mais aussi aux jugements de l'opinion publique, voire de la *doxa*, car c'est cette dernière qui encadre la relation et construit les frontières entre le pardonnable et l'impardonnable.

Our research approaches the practice of apologizing in relation with the institutional and juridical customs of amnesty. In this respect we will distinguish the ethical judgement from the moral one in order to link the exploration of subjectivity to an exploration of cultural domains intended as law and jurisdiction. In the ethical dimension, suspended between the institutionalisation of values (protocols, procedures, laws) and self-adjustment (practices of self-reflection and self-management), sense is always questionable. The imperfectivity of semantic fence (the «why» of our actions) in the ethical dimension implies a necessary justification of the enduring grounds of our actions. This issue puts the *decision* at the centre of the ethical practice: the decision concerns a negotiation on the grounds of this practice itself and its inherence in the interpretative tension joining subjective motivation to law. Finally, we will approach the issue of reciprocal recognition in the ethical regime (regulation), intended as reciprocal and public acknowledgement of guilt and apology. The relation between the victim and the culprit does not only concern the private relation between these two, or their juridical sanction, but also the judgement of the public opinion (the doxa), which is the real setter of the borders between the pardonable and the unpardonable.

L'émotion éthique.
Axiologie et instances de discours.
Denis Bertrand – page 39

Comment peut-on parler d'« émotion éthique » et dépasser le caractère paradoxal de cette expression ? Après avoir évoqué l'apparente incompatibilité conceptuelle entre éthique et émotion, l'étude cherche à identifier les différentes localisations du pathémique dans la trame de la signification éthique. Elle y reconnaît ainsi une véritable syntagmatique de l'émotion, en une succession de séquences. Elle se fonde tout d'abord sur le concept de transduction (G. Simondon) pour analyser le

rôle de l'émotion dans le passage du pré-individuel à l'individuel et au trans-individuel. Elle développe ensuite la thèse de Lévinas qui fonde la responsabilité éthique sur l'émotion du visage de l'autre. Elle analyse enfin l'éthique sensitive de Jean-Jacques Rousseau en amont des obligations morales. Cette reconnaissance de l'émotion éthique permet de dégager la spécificité d'une approche sémiotique des axiologies de la responsabilité : elle approfondit le lien entre structures discursives, assomption subjective et valeurs.

How can we talk about "ethical emotion" beyond the paradoxical meaning of this expression? After referring to the apparent conceptual incompatibility between ethics and emotion, the article seeks to identify the different locations of pathemic contents in the structure of ethical significance. A real syntagmatic process of emotion, as a consistent succession of sequences, appears. It is based firstly on the concept of transduction (G. Simondon) which allows the description of the role of emotion in the transition from pre-individual to individual and trans-individual. It then meets the theory of Levinas who founded the ethical responsibility upon the emotion generated by the face of the other. It analyzes finally Jean-Jacques Rousseau's sensitive ethics above moral obligations. This recognition of the ethical emotion shows the specificity of semiotic approach to the axiology of responsibility: it deepens the relationship between discourse structures, subjective assumption and values.

Éthique et sémiotique des destins croisés.
La négociation de l'agir sensé entre formes de vie.
Pierluigi Basso Fossali – page 59

L'éthique est liée à une sémantique de l'action qui dépasse la raison instrumentale ; en effet, selon un regard éthique, le caractère sensé de l'agir relève d'une inclusion de chaque scénario pratique – délimité et focalisé par une visée – dans un cadre de traductibilité des mobiles et des valences. La perspective éthique s'enracine ainsi dans un détachement critique par rapport à l'immersion dans les scénarios d'action. L'éthique est élaborée par un discours vertigineux qui devrait s'étendre au-delà des morales ; ces dernières, en tant que formes culturelles stratifiées dans le temps, devraient être décrites à partir d'une observation de deuxième ordre par les mêmes *communautés de discours* qui les ont élaborées. L'éthique concerne la gestion des valeurs identitaires par rapport à leur horizon destinal. Chaque communauté de discours élabore une axiologie fondée sur la redistribution commensurable des destins ; mais la tension inter-communautaire fait émerger constamment l'exigence de répondre à la division des morales par la neutralisation d'une destinalité séparée. L'éthique est donc le niveau de négociation de l'agir sensé qui dépasse les garanties de sens données par les domaines sociaux et les différents jeux linguistiques, et qui conduit les *formes de vie* à reconnaître le scandale représenté par une *Babel* des destins. L'éthique est le bord d'une forme de vie qui doit se dépasser, s'étendre au-delà de ses buts et de sa propre finitude. Pour cette raison, le caractère apparemment intraitable des questions éthiques *sub specie semiotica* devient un domaine d'investigation potentiellement électif de la discipline, car cette tension des formes de vie au-delà d'elles-mêmes est, à bien voir, la structuration primaire, quoique tacite, d'une culture : croiser des destins.

Ethics is related to a semantic of action overcoming instrumental reason; thus, from an ethical perspective, we know that the meaningfulness of acting springs from the inclusion of any practical setting – this being bounded and highlighted by an envisaged aim – in a wider translatability of motives and values. Therefore, an ethical perspective takes root in a critical detachment from the immersion in the action's settings. Ethics is elaborated by a vertiginous discourse that should drive itself beyond morals. As cultural forms stratified in times, morals could be described by a community of discourse, in accordance with an ethical perspective, only if it is possible to gain a *second order observation*. Ethics concerns the management of identity's values in relation with their destiny's horizon. Every community of discourse elaborates an axiology grounded on the commensurable redistribution of destinies; but inter-community's tension and division of morals continuously bring out the need of the neutralization of a separate destiny. Ethics is, therefore, a level of negotiation of sensible acting that overcomes semantic guarantees given by social fields and language-games: this outcome leads forms of life to recognize the scandal given by a *Babel* of destinies. Ethics is the border of a form of life that must surpass itself, and go beyond its aim and its own finiteness. For this reason, ethical questions, in spite of their seemingly intractable aspects *sub specie semiotica*, become a field of investigation potentially elective for the discipline. In fact, this tension inside every form of life to go beyond itself is the primary – albeit tacit – structure of a culture: crossing destinies.

Une posture éthique en deçà des valeurs ?
Louis Panier – page 69

L'éthique et la sémiotique ont en commun de poser la question de l'identité et de la construction de valeurs et de décrire les modalités de constitution d'un sujet relatif aux valeurs et à leur mise en pratique. Après avoir repris la problématique sémiotique classique des valeurs et des objets-valeurs, cet article envisage, à la suite de l'analyse d'un court récit-parabole, la possibilité d'une constitution éthique du sujet instauré en deçà des valeurs et des objets où elles s'investissent, dans la posture qu'il prend relativement à l'altérité et à la nécessaire absence d'une instance d'énonciation.

Semiotics and ethics together raise the question of how identity and values are built, and together describe the way a subject is built in relation with values and their use. After having studied the classical semiotic way of thinking values and «value-objects», this paper, after a short analysis of a parabolic narrative, deals with the question of the way a subject is built, in ethical matters, beyond values and the objects values are invested in, and with the question of the way the subject thinks alterity and its necessary absence of an enunciation level.

Moi réel / monde réel ou la constitution éthique du moi réel face au monde réel.
Angèle Kremer-Marietti – page 79

Cet article traite de la constitution psychique et éthique du moi réel face au monde réel, en partant de la subjectivité vive et de l'individualité organique pour aller vers la personnalité et le sujet dit moral. Sur la base de la sensibilité du moi profond, étayant la statique de la personnalité en vue de sa dynamique, le langage est le noyau de tout le mouvement autour du corps. Corps et langage se renvoient l'un l'autre et interfèrent au point de rencontre avec l'autre par lequel se découvre la source du souci éthique.

This article researches about the psychic and ethical constitution of the real ego in front of the real world, on the basis of the live subjectivity and the organic individuality going towards the personality

and the subject known as being moral. On the basis of sensitivity related to the deep ego, supporting the statics of the personality in order to realize its dynamics, the language is the vortex of all the movement around the body. Body and language return one to the other and interfere at the point of meeting with the other, by which the source of the ethical concern is evident.

La volonté de voir.
Éthique et perception morale du sens.
Sandra Laugier – page 89

Le présent article propose une approche pragmatique de l'éthique inspirée de la seconde philosophie de Wittgenstein. Après avoir présenté le projet d'une éthique « sans ontologie », déplacée des concepts généraux vers l'exploration des pratiques et la vie ordinaire, elle met en évidence la nécessité d'une compétence éthique propre, articulée sur la capacité à voir le sens de l'action et sur la perception de l'importance. C'est à donner un contenu à ce concept de l'importance qu'on peut alors s'attacher, pour définir le sens moral comme base de la perception morale.

This paper proposes a pragmatic approach to ethics inspired by Wittgenstein's later philosophy. It first presents the project of an "Ethics without ontology", moved from general concepts to the exploration of ordinary practices, and shows the necessity of defining a specific moral competence, based on the capacity to perceive the meaning of an action or a situation and to perceive "importance" (of moments, people, patterns). The concept of importance, then, needs to be defined in order to put moral sense (and significance) at the centre of moral perception.

Hors dossier
De la texture à la matière.
Anne Beyaert-Geslin – page 101

Si la sémiotique a montré l'importance de la texture dans la signification, la dimension de la matière a été largement négligée. L'article s'efforce de distinguer ces deux dimensions et de caractériser la matière de façon à en montrer l'intérêt pour la sémiotique. En première approximation, la texture se laisse concevoir relativement à la pratique de la peinture alors que la matière nous situe généralement en dehors des pratiques; mais, en certains cas, elle peut caractériser la peinture et décrit alors une épaisseur du tableau, une tridimensionnalité. Nous partirons de ce constat pour décrire, au travers des œuvres de Joseph Beuys, la matière comme un actant pouvant régir, au-delà de la forme énoncée, la signification dans son acception la plus large. Décrire ces œuvres telles des natures mortes nous permettra de montrer que la matière est une structure narrative imposant dès l'abord une axiologie.

If semiotics has already pointed out the importance of texture for signification, the dimension of the material has widely been neglected. The paper seeks to distinguish these two dimensions of art and to define material as a semiotic concept. First of all, texture is related to the practice of painting when material generally appears out of this field but in some cases, it can nevertheless be related to painting and thus describe a thickness of the picture which reveals a three-dimensional form. We will go on from there and, looking at the example of Joseph Beuys's works, define material as an actant able to govern the enounceed form and, more widely, the signification. These works of art being related to still lifes, material appears as a narrative and axiologic structure.

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Pierluigi Basso Fossali
Pierluigi Basso Fossali est professeur de sémiotique à l'Université IULM de Milan et d'histoire du cinéma à l'Université de Bologne. Il enseigne « Communication de l'alimentation » et « Sémiotique de la culture » à l'Université de Sciences Gastronomiques de Pollenzo. Ses publications les plus récentes sont : *Il dominio dell'arte. Semiotica e teorie estetiche* (2002) ; *Confini del cinema. Strategie estetiche e ricerca semiotica* (2003) ; *Interpretazioni tra mondi. Il pensiero figurale di David Lynch* (2006) ; *Semiotica della fotografia* (avec M. G. Dondero, 2006).

Denis Bertrand
Denis Bertrand est professeur de littérature française à l'Université de Paris 8–Vincennes-Saint-Denis, où il enseigne la théorie littéraire et la sémiotique générale (*Précis de sémiotique littéraire*, Nathan, 2000). Ses travaux de recherche portent sur les relations entre phénoménologie, rhétorique et figurativité, dans le cadre plus général des rapports entre sémiotique et rhétorique (*Parler pour convaincre. Rhétorique et discours*, Gallimard, 1999) et de leurs champs d'exercice concrets en sociosémiotique. Publications récentes : *Régimes sémiotiques de la temporalité. La flèche brisée du temps* (avec J. Fontanille, PUF, 2006) ; *La Transversalité du sens. Parcours sémiotiques* (avec M. Costantini, S. Dambrine, J. Alonso, PUV, 2007) ; *Parler pour gagner. Sémiotique des discours de la campagne présidentielle 2007* (Fondation nationale des sciences politiques) ; « Nouveaux débats » (avec A. Dézé et J.-L. Missika, 2007). Il codirige le Séminaire intersémiotique de Paris avec J. Fontanille, J.-F. Bordron, G. Molinié et C. Zilberberg.

Anne Beyaert-Geslin
Maître de conférences, Anne Beyaert-Geslin enseigne la sémiotique (sémiotique visuelle, objet, médias) à l'Université de Limoges où elle dirige le Master *Préservation des objets d'art.* Elle a publié de nombreux articles de sémiotique visuelle et de sémiotique des médias et assure la direction éditoriale des *Nouveaux Actes Sémiotiques* en ligne (http://revues.unilim.fr/nas). Elle est également critique d'art.

Elmyna Bouchard
Originaire du Saguenay–Lac-Saint-Jean (Québec), Elmyna Bouchard a complété en 1988 des études en arts plastiques à l'Université du Québec à Chicoutimi. Après avoir étudié les techniques de l'estampe à l'atelier Sagamie d'Alma, elle s'installe au début des années 1990 à Montréal où elle fréquente plusieurs ateliers d'estampe. Des expositions solos et collectives suivront chaque année au Canada et à l'étranger. Elle a reçu de nombreux prix, notamment celui de la Fondation Monique et Robert Parizeau qui lui a été remis en 2003 par le Musée national des beaux-arts du Québec. Plusieurs de ses œuvres font partie de collections publiques.

Maria Giulia Dondero
Maria Giulia Dondero est post-doctorante au FNRS (Fonds National de la Recherche Scientifique) et travaille à l'Université de Liège où elle poursuit des recherches en sémiotique de la photographie, notamment sur la photographie scientifique. Elle a publié récemment deux ouvrages : *Fotografare il sacro. Indagini semiotiche* (Meltemi, 2007) et *Semiotica della fotografia* (avec P. Basso Fossali, 2006).

Jacques Fontanille
Professeur de sémiotique à l'Université de Limoges, membre senior de l'Institut universitaire de France (chaire de sémiotique), Jacques Fontanille a créé à Limoges le Centre de Recherches Sémiotiques (CeReS). Il occupe actuellement les fonctions de président de l'Université de Limoges et président honoraire de l'Association internationale de sémiotique visuelle. Il est responsable de la revue *Nouveaux Actes Sémiotiques* et de la collection d'accompagnement NAS, éditée par les Presses universitaires de Limoges (PULIM). Il a dirigé plusieurs ouvrages collectifs : « Sémiotique et Enseignement du français » (*Langue Française*, n° 61) ; *Le Discours aspectualisé* (PULIM) ; *La Quantité et ses modulations qualitatives* (PULIM) ; *Le Devenir* (PULIM) ; *Les Métiers de la sémiotique* (PULIM) avec G. Barrier ; « Sémiotique du discours et tensions rhétoriques » (*Langages*, n° 137) avec J.-F. Bordron. Il a publié *Le Savoir Partagé* (Hadès-Benjamins) ; *Les Espaces subjectifs* (Hachette) ; *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme* (Seuil) avec A. J. Greimas ; *Semiotica de las pasiones. El seminario* (Morphée) ; *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière* (PUF) ; *Tension et Signification* (Mardaga) avec C. Zilberberg ; *Sémiotique et Littérature : essais de méthode* (PUF) ; *Sémiotique du discours* (PULIM) et *Soma et Séma. Les figures du corps* (Maisonneuve & Larose).

Angèle Kremer-Marietti
Angèle Kremer-Marietti est présidente du Groupe d'études et de recherches épistémologiques (Paris) et maître de conférences honoraire de philosophie à l'UFR de philosophie et sciences humaines et sociales de l'Université Jules Verne de Picardie (Amiens). Elle est également professeure à la Faculté Libre de philosophie comparée (Paris). Depuis 1999, elle dirige aux éditions L'Harmattan les collections « Épistémologie et philosophie des sciences », et « Commentaires philosophiques ». Ses publications : *La Symbolicité* (PUF, 1982 ; rééd. L'Harmattan, 2000) ; *Nietzsche et la rhétorique* (PUF, 1992 ; rééd. L'Harmattan, 2007) ; *Philosophie des sciences de la nature* (PUF, 1999 ; rééd. L'Harmattan, 2007) ; *Cours sur la première Recherche logique de Husserl* (L'Harmattan, 2003) ; *Épistémologiques philosophiques anthropologiques* (L'Harmattan, 2005) ; *Jean-Paul Sartre et le désir d'être* (L'Harmattan, 2005) ; *Le Positivisme d'Auguste Comte* (L'Harmattan, 2006) ; *Seven Epistemological Essays* (Buenos Books America, 2007) ; *Le Kaléidoscope épistémologique d'Auguste Comte : Sentiments, images, signes* (L'Harmattan, 2007).

Sandra Laugier
Sandra Laugier est professeure de philosophie à l'Université de Picardie Jules Verne et ancien membre de l'Institut universitaire de France. Son actuel champ de recherche est la philosophie du langage ordinaire, ainsi que la philosophie morale d'inspiration wittgensteinienne. Parmi ses publications : *Du réel à l'ordinaire, la philosophie du langage aujourd'hui* (Vrin, 1999), *Recommencer la philosophie* (PUF, 1999), *Wittgenstein, Métaphysique et jeu de langage* (PUF, 2001), *Husserl et Wittgenstein : de la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique* avec J. Benoist (Olms, Hildesheim, 2004), *Une autre pensée politique américaine : la démocratie radicale, de R.W. Emerson à S. Cavell* (Michel Houdiard, 2004), *Le Souci des autres – éthique et politique du* care avec P. Paperman (EHESS, 2005), *Éthique, littérature, vie humaine* (PUF, 2006), *Lire les* Recherches Philosophiques *de Wittgenstein* avec C. Chauviré (Vrin, 2006).

Louis Panier
Louis Panier est enseignant-chercheur à l'Université Lumière Lyon 2 et responsable scientifique du Centre pour l'analyse du discours religieux (CADIR) à l'Université Catholique de Lyon. Il collabore à la revue *Sémiotique et Bible*. Il est actuellement président de l'Association française de sémiotique. Ses principaux intérêts sont la sémiotique du discours et la sémiotique des textes religieux. Parmi ses publications : *Récits et commentaires de la tentation de Jésus au désert. Approche sémiotique* (1984) ; *La Naissance du fils de Dieu. Sémiotique et Théologie discursive. Lecture de Luc I-II* (1991) ; *Le Péché originel. Naissance de l'homme sauvé* (1996) ; « Des figures mises en discours au corps du sujet » (*Signes, Langues et Cognition*, 2005) ; « Discours, cohérence, énonciation. Une approche de sémiotique discursive » (*Cohérence et Discours*, 2006) ; « Ricœur et la sémiotique : une rencontre "improbable" ? » (*Semiotica*, 2008).

PROCHAINS NUMÉROS (titres de travail)

Vol. 36, nº 3 : **Le « titre » des œuvres : accessoire, complément ou supplément ?** ; vol. 37, nº 1 : **Corps photographiques/ corps politiques** ; vol. 37, nº 3 : **De l'indicible. Comment lire les textes du génocide.**

• Les personnes qui désirent soumettre un projet de dossier ou encore un article pouvant éventuellement s'intégrer à l'un des dossiers à venir sont priées de faire parvenir leur texte dans les meilleurs délais à la direction de *Protée*.

ANCIENS NUMÉROS DISPONIBLES

• **1983**, vol. 11 / nº 3 : **Études sémiotiques**. • **1984**, vol. 12 / nº 1 : **Point de fugue : Alain Tanner** ; vol. 12 / nº 2 : **L'énonciation** ; vol. 12 / nº 3 : **Philosophie et Langage**. • **1985**, vol. 13 / nº 3 : **L'art critique**. • **1986**, vol. 14 / nº 1/2 : **La lisibilité** ; vol. 14 / nº 3 : **Sémiotiques de Pellan**. • **1987**, vol. 15 / nº 1 : **Archéologie de la modernité** ; vol. 15 / nº 2 : **La traductique** ; vol. 15 / nº 3 : **L'épreuve du texte (description et métalangage)**. • **1988**, vol. 16 / nº 3 : **La divulgation du savoir**. • **1989**, vol. 17 / nº 1 : **Les images de la scène** ; vol. 17 / nº 2 : **Lecture et mauvais genres** ; vol. 17 / nº 3 : **Esthétiques des années trente**. • **1990**, vol. 18 / nº 1 : **Rythmes** ; vol. 18 / nº 2 : **Discours : sémantiques et cognitions** ; vol. 18 / nº 3 : **La reproduction photographique comme signe**. • **1991**, vol. 19 / nº 2 : **Sémiotiques du quotidien** ; vol. 19 / nº 3 : **Le cinéma et les autres arts.** • **1992**, vol. 20, nº 1 : **La transmission** ; vol. 20, nº 2 : **Signes et gestes** ; vol. 20, nº 3 : **Elle signe.** • **1993**, vol. 21, nº 1 : **Schémas** ; vol. 21, nº 2 : **Sémiotique de l'affect** ; vol. 21, nº 3 : **Gestualités.** • **1994**, vol. 22, nº 1 : **Représentations de l'Autre** ; vol. 22, nº 2 : **Le lieu commun** ; vol. 22, nº 3 : **Le faux.** • **1995**, vol. 23, nº 1 : **La perception. Expressions et Interprétations** ; vol. 23, nº 2 : **Style et sémiosis** ; vol. 23, nº 3 : **Répétitions esthétiques**. • **1996**, vol. 24, nº 1 : **Rhétoriques du visible** ; vol. 24, nº 2 : **Les interférences** ; vol. 24, nº 3 : **Espaces du dehors.** • **1997**, vol. 25, nº 1 : **Sémiotique des mémoires au cinéma** ; vol. 25, nº 2 : **Musique et procès de sens** ; vol. 25, nº 3 : **Lecture, traduction, culture.** • **1998**, vol. 26, nº 3 : **Logique de l'icône.**

• **1999**, vol. 27, nº 1 : **La Mort de Molière et des autres** ; vol. 27, nº 2 : **La Réception** ; vol. 27, nº 3 : **L'Imaginaire de la fin.** • **2000**, vol. 28, nº 1 : **Variations sur l'origine** ; vol. 28, nº 2 : **Le Silence** ; vol. 28, nº 3 : **Mélancolie entre les arts.** • **2001**, vol. 29, nº 1 : **La Société des objets. Problèmes d'interobjectivité** ; vol. 29, nº 2 : **Danse et Altérité** ; vol. 29, nº 3 : **Iconoclasmes : langue, arts, médias.** • **2002**, vol. 30, nº 1 : **Les formes culturelles de la communication** ; vol. 30, nº 2 : **Sémiologie et herméneutique du timbre-poste** ; vol. 30, nº 3 : **Autour de Peirce : poésie et clinique.** • **2003**, vol. 31, nº 1 : **La transposition générique** ; vol. 31, nº 2 : **Cannes hors projections** ; vol. 31, nº 3 : **Lumières**. • **2004**, vol. 32, nº 1 : **Mémoire et médiations** ; vol. 32, nº 2 : **L'archivage numérique : conditions, enjeux, effets** ; vol. 32, nº 3 : **La rumeur**. • **2005**, vol. 33, nº 1 : **L'allégorie visuelle** ; vol. 33, nº 2 : **Le sens du parcours** ; vol. 33, nº 3 : **Filiations**. • **2006**, vol. 34, nº 1 : **Fortune et actualité de *Du sens*** ; vol. 34, nº 2-3 : **Actualités du récit**. **Pratiques, théories, modèles.** • **2007**, vol. 35, nº 1 : **Échos et résonances** ; vol. 35, nº 2 : **Imaginaire des ruines** ; vol. 35, nº 3 : **Poétiques de l'archive.** • **2008**, vol. 36, nº 1 : **Le symbole : réflexions théoriques et enjeux contemporains** ; vol. 36, nº 2 : **Éthique et sémiotique du sujet**.

ABONNEMENT
Protée paraît trois fois l'an
(taxes et frais de poste inclus)

Canada
1 an : individuel 35 $ (étudiant 20 $) ; institutionnel 40 $
2 ans : individuel 63 $ (étudiant 36 $) ; institutionnel 72 $
3 ans : individuel 87 $ (étudiant 51 $) ; institutionnel 102 $

États-Unis
1 an : individuel 40 $; institutionnel 54 $
2 ans : individuel 72 $; institutionnel 97 $
3 ans : individuel 108 $; institutionnel 138 $

Autres
1 an : individuel 45 $; institutionnel 60 $
2 ans : individuel 81 $; institutionnel 108 $
3 ans : individuel 122 $; institutionnel 153 $

Avec un abonnement individuel de 2 ans, vous recevez 2 numéros gratuits de votre choix ;
avec un abonnement individuel de 3 ans, vous recevez 3 numéros gratuits de votre choix. Cette offre s'applique aux volumes non épuisés.

PROTÉE Veuillez m'abonner à la revue pour ___ an(s) à partir du volume ___ nº ___ .

Version imprimée ☐ Version électronique (cédérom annuel) ☐

Nom _____

Adresse _____

_____ *adresse électronique* _____

L'étudiant doit joindre une pièce justificative.
Chèque tiré sur une banque canadienne, en dollars canadiens ; mandat-poste en dollars canadiens, fait à l'ordre de
Protée, département des arts et lettres, Université du Québec à Chicoutimi, 555, boul. de l'Université, Chicoutimi (Québec), G7H 2B1.

POLITIQUE ÉDITORIALE

Protée est une revue universitaire dans le champ diversifié de la sémiotique, définie comme science des signes, du langage et des discours. On y aborde des problèmes d'ordre théorique et pratique liés à l'explication, à la modélisation et à l'interprétation d'objets ou de phénomènes langagiers, textuels, symboliques et culturels, où se pose, de façon diverse, la question de la **signification**.

Les réflexions et les analyses peuvent prendre pour objet la langue, les textes, les œuvres d'art et les pratiques sociales et culturelles de toutes sortes et mettre à contribution les diverses approches sémiotiques développées dans le cadre des différentes sciences du langage et des signes : linguistique, théories littéraires, philosophie du langage, esthétique, théorie de l'art, théorie du cinéma et du théâtre, etc.

La revue met aussi en valeur les pratiques sémiotiques proprement dites, et fait ainsi une place importante à la production artistique. Chaque numéro reçoit la collaboration d'un ou de plusieurs artistes (peintre, sculpteur, graveur, dessinateur ou designer). *Les œuvres choisies doivent être inédites* et c'est à la revue qu'il incombe de faire le choix iconographique final. **Protée** fait le plus possible place à la production culturelle « périphérique » et aux contributions « régionales » à l'étude des thèmes choisis.

Chaque numéro de la revue se partage habituellement en deux sections : 1) un dossier thématique regroupant des articles abordant sous différents angles un même problème, 2) des documents et articles hors dossier et /ou des chroniques et points de vue critiques.

Les propositions de dossiers thématiques soumises au Comité de rédaction doivent présenter clairement le thème choisi, ses enjeux et ses objectifs, de même que sa pertinence par rapport à la politique éditoriale de la revue. Elles doivent être accompagnées pour la première évaluation de la liste des collaborateurs pressentis. La seconde évaluation des dossiers, faite un an avant la date présumée de publication, juge des modifications apportées, examine la liste des collaborations confirmées et établit une date définitive de parution. *Chaque dossier doit comprendre au moins six contributions inédites* (d'un maximum de 20 pages dactylographiées chacune, à raison de 25 lignes par page) et ne doit pas dépasser dix contributions). Le(s) responsable(s) dont le projet de dossier est accepté par le Comité de rédaction s'engage(nt), vis-à-vis de la revue, à respecter le projet soumis, à fournir un dossier similaire à celui qui a été proposé et accepté ainsi qu'à produire les documents pour la date convenue. En revanche la revue s'engage, vis-à-vis du ou des responsable(s), à fournir le soutien technique et logistique nécessaire à la réalisation du dossier et éventuellement à suggérer des collaborations soumises directement à la revue.

Les articles soumis sont envoyés anonymement à trois membres du Comité de lecture ou à des lecteurs spécialistes des questions traitées. Les auteurs sont avisés de la décision de publication ou des éventuelles modifications à apporter à leur texte dans les mois suivant la réception de leur article. Dans le cas d'un refus, l'avis est accompagné des raisons qui l'ont motivé. Les documents reçus ne sont retournés que s'ils sont accompagnés d'une enveloppe de retour dûment affranchie. Les auteurs sont tenus de respecter le protocole de rédaction.

PROTOCOLE DE RÉDACTION

Les collaborateurs de **Protée** sont instamment priés

1. d'inscrire, sur la première page, en haut, le titre du texte ; de présenter celui-ci à double interligne (25 lignes par page) sans ajouter de blanc entre les paragraphes, sauf devant un intertitre ;
2. d'éviter les CAPITALES, petites ou grandes, ou le **caractère gras**, préférer l'*italique* ou encore les « guillemets français » pour accentuer ou signaler certains mots, par exemple les mots étrangers ;
3. de faire suivre les citations dans le corps du texte par la mention bibliographique « (auteur, année : page) » et de dresser les références bibliographiques à la fin de l'article – les références des citations ne doivent pas apparaître en note ;
4. de mettre en italique, dans les notes, le titre des livres, revues et journaux, et de mettre simplement entre guillemets les titres d'articles, de poèmes ou de chapitres de livres ;
5. de présenter, de la façon suivante, les références bibliographiques :
   Benveniste, É. [(1966) 1974] : « Formes nouvelles de la composition nominale », *BSL*, LXI-1, repris dans *Problèmes de linguistique générale*, tome 2, Paris, Gallimard, 163-176.
   Greimas, A.J. et J. Courtés [1979] : *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome 1, Paris, Hachette ;
6. de ne mettre les majuscules dans un titre d'ouvrage qu'au premier substantif et aux mots qui le précèdent ; de suivre les règles de M.-É. de Villers (*Multidictionnaire de la langue française*, Montréal, Québec Amérique, 2003) concernant les titres dans le corps du texte ;
7. de traduire en français, dans le corps du texte, les citations tirées de textes anglais et de les faire suivre de la mention « (auteur, année : page ; notre traduction) » et d'un appel de note – dans la note, on placera l'original anglais ;
8. de s'en tenir, quant au reste et pour l'essentiel, aux notes de contenu ;
9. de suivre les règles de la langue du texte pour les titres d'ouvrages étrangers ;
10. de placer les citations de plus de trois lignes en retrait à la ligne ;
11. de limiter leur texte à un maximum de vingt pages ;
12. d'expédier, le cas échéant, la disquette (format 3,5 po) contenant leur document ; la revue utilise le texteur *Word* de Microsoft pour le Macintosh. Les documents préparés avec d'autres logiciels et ceux qui sont produits au moyen de logiciels Microsoft-DOS ou Microsoft-Windows sont également acceptés, pourvu qu'ils soient sauvegardés sous format « Word » ou « RTF » ;
13. de fournir, s'il y a lieu, les photos (noir et blanc) « bien contrastées » sur papier glacé 8 x 10 po (200 x 250 cm) ou les diapositives ou les images numérisées sous format TIF ou EPS (300 ppp). Ces images ne devront, en aucun cas, être puisées sur Internet et les collaborateurs devront s'assurer que les droits de reproduction ont été cédés, ou du moins fournir les noms des organismes qui représentent les artistes ;
14. d'annexer un résumé succinct, en français et en anglais, à leur texte, ainsi qu'une brève notice biographique.